بيان الخواص لرضي الدين القزويني رحمه الله

كتاب حري أن يكتب بالنور
على نحور الحور

الغضاضة [illegible]
عند الكسر [illegible]

هو
ففضت الفضة من أيدينا
ثم من كيسنا الذهب ذهبا
سميت ذي بهذه فضة
وسمي لذا الذهب ذهبا

من كتب الفقير الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الوزراء
باشا راغب

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدور باشا راغب
١١٧٥ وقفي عنه

مدرسين كرامدن صيصلو نعمان افندي ادرنه
نيابت ... [illegible]
... [illegible] استعاره
في اواسط شهر ربيع الاول سنة ١١٦٣
حرره العبد الاثم ... اسمعيل
كان الله له ولوالديه

RAĞIP P.
Ka. N.
798

٨٩٤

٨٠٠

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P[illegible]
MÜ[illegible]
S[illegible] 663

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحا خيرات الوجود من اقسام شرور
العدم واحيى بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم
والحكم فاستودع علم الفلاحة فيها والدهقنة عليها ارباب
الهمم العالية من لدن آدم حتى ختمه بالخاتم نبينا افضل الاولين
والآخرين من النبيين والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود
والعرب والعجم ثم امر بتفويض الامر من بعده اكمالا للدين واتماما
للنعمة الى علي امير المومنين وعترته اهل بيت العصمة وسحائب
الرحمة صلى الله على اولهم الى آخرهم وسلم فحرثوها وسقوها وحرسوها
وارعوها فاستخرجوا منها حبا ونباتا وجنات الفافا حتى
جعلوها الجنة حاضرة لصلحاء بني آدم فانتظم بهم اسباب المعاش
والصلاح وتهيأ ببركتهم ذخيرة المعاد لاهل الفلاح الى انقراض
العالم اللهم وفقنا لاتباعهم وجنبنا عن مخالفتهم وعجل
فرج قائمهم وظهور دولتهم وانتظام طريقتهم على وجه اكمل واتم

امابعد

اما بعد فيقول العبد رضي الدين بن محمد القزويني ان هذه اوراق مشحونة
بلطايف الفوايد من العلوم الحقة الدينية واطباق مملوة من
نفايس الفرايد من المعارف البرهانية اليقينية جمعت فيها زبدة نتايج
القرايح الماضية من صوائب الانظار وضممت اليها خلاصة ما
جادت به سوانح الحال من ابكار الافكار اثبتت بتحقيقات وافية
انبعثت دحقايق نفرت عن شبائك مصايد الانظار من عظماء
الفضلاء وحللت بتقريرات شافية عقد فاتوكلت فيها
اظفار التدبر والتامل من اجلاء الاذكياء ووضعت وضعا
جديدا ارجو ان تنشط بها القلوب وتلتذ منها الاسماع ورتبت
ترتيبا سديدا ارجو ان يسهل التناول ويعين على الانتفاع
فذكرت اعيان الكلمات الدايرة على السنة الخواص من ارباب
العلوم المصطلح عليها بينهم في محاوراتهم العلمية واوردت
مشاهير الالفاظ الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم
ومخاطباتهم العقلية والنقلية داعيا فيها ترتيب حروف الهجاء
كما هو العادة المستمرة في تعداد الالفاظ المترجمة من نقاد حقايق
اللغات ومراعيا لها حفظ نظامها في مراتبها على القاعدة المستقرة

لسهولة اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها في تحقيق المطالب
والنكات فابتدأت بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم البا ثم التا
الى آخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها اركان
الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها ايضا الثواني ثم الثوالث
وهكذا فنزلتها منزلة الفصول التي تعارف فيها ان يشمل
عليها الابواب ثم ذيلت كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة
بها وتنقيح المسائل المنسوبة اليها على طبق ما اقتضت الحال
والمقام وادرجت فيه ذكر ما يلايمها ويناسبها وما يحتاج
اليه في تمام الكلام وتوضيح المرام من النقض والابرام ملاحظا
في كل المراتب ما هو الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم
من رعاية شيمة الانصاف ومجتنبا متعوذا بالله تعالى في جميع
الاقوال والاحوال عما هو معدود من جملة القبايح العقلية و
الاسام الشرعية من المراء والجدال والجور والاعتساف ولما [هامش: الآثام]
كان الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين مع توافقهما
في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق به الخواص
لا ما تكلم به العوام سميته باعتبار هذا الاختصاص بلسان الخواص

ليتبين

ليتبين في اول الامر ويتضح في بادي النظر تفاوت المراتب و
تباعد المطالب لذوي الافهام والملتمس من اخوان الدين
واصحاب العرفان واليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن ان
ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الالتفات
ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطا والنسيان في
اثناء النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق
الذي ناسب المقصود فيه وهو الترقي من بداية الجهل الى نهاية العلم
ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بابجد والانتهاء باليقين
وامثال هذا مما قد يتفأل به في المطالب ويستفتح منه توفيق الوصول
الى المآرب فاسأل الله التوفيق وبه استعين انه خير موفق ومعين

ابجد عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة
جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت
العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم الهجاء مفرداتها ومركباتها
الثنائية على نظم وترتيب مالوف للطباع منشط لهم على اخذه
وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو الاشعار للمبتدي بعد
تعلمه المفردات والثنائيات المنتظمة ان في كلام تركيبات

ثلاثية ورباعية ايضاً غير منتظمة على نظام مالوف ليستانس بوقوع
المتخالفات ايضا فيه فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام و
فيه سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني
بعد توحشهم من تركيبات مهملة بجائية يؤيده ما ذكروا لها
من المعاني هو ان ابجد بمعنى واجد وهوز بمعنى ركب وحطي
بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع
في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ و
ضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي و
الرباعي فمعنى المجموع على ترتيبها بالفارسية پيدا كرد در
پيوست واقف شد سخن گوی شد زود بياموخت در دل گرفت
نگاه داشت تمام كرد وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى
ايضا فيها من تاليفهم بالمعاني المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص
من الارتباط ليستنبط منها الزكي المتعلم اذا فرعها ان الاهم له
اللايق بشانه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب
والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام واني قد تفطنت من اسرار

وضعها

سر لطيف لوضع ابجد

وضعها غير ما ذكرناه بسر لطيف ينتفع به المنتهي ايضا لم اجد احدا
يحوم حوله هو انها طريق ضبط وتميز المتشاكلات اسامي حروف
الهجاء خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه من ذكر الفاظ المهملة
والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت مثلا وتوضيح
الكلام فيه ان المتشاكلات المذكورة هي ثماني عشرة الباء والتاء
والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الراء والزاء ثم
السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين
والغين فركبوا هذه الكلمات على وجه لم تتفق متشاكلات منها
في كلمة كما يرى من وقوع الباء في ابجد والتاء في قرشت والثاء
في ثخذ والياء في حطي وكذلك الحاء في حطي والخاء في ثخذ وهكذا
الى العين في سعفص والغين في ضظغ فهذا التركيب بهذا النسق
يشكل جدا بل يمتنع عادة اتفاقه بدون قصد ورعاية من مؤلفها
فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا
مختصرا في تميز المتشاكلات المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال
مثلا اللفظ الفلاني بباء ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى الطف
واخصر من ان يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا هو بالباء الموحدة

او التاء المثناة من فوق فيسقط بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين
والكتاب الى زيادة غير محتاج اليها واني ان شاء الله اضبط
في هذا الكتاب كل ما يحتاج الى ضبطه وتميزه باستعانة
هذه الكلمات وارجو ان يستحسنه الاذكياء من بعد ويصطلحوا
على ذلك ويحيوا به مقصود القدماء المؤلفين لها المندرس
بمرور الزمان لعدم الخوض في المقصود فيه والدليل على قدم
وضعها ما ذكر صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت و
كلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف
اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنته كلمن كلمن هدم ركني هلكه
وسط المحلة سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط جعلت نارا
عليهم دارهم كالمضمحلة ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها
الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتامل
ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم
من سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم
فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع
اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى الصدوق ره

دليل على قدم وضع ابجد

في

في كتاب التوحيد عن ابي الجارود زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر
عليهما السلام قال لما ولد عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كانه
ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده و
جاءت به الى الكتاب واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب
لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام راسه فقال هل تدري
ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربني ان كنت
تدري والا فاسألني حتى افسر لك قال فسره لي فقال عيسى عليه السلام
الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز
ها جهنم والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطي حطت
الخطايا عن المستغفرين كلمن كلام الله لا مبدل لكلماته سعفص
صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب
خذ ايتها المرأة بيد ابنك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب وروى
ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام عن
رسول الله صلعم في تفسير ابجد ما يقرب من ذلك بعد ما قال صلعم تعلموا
تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها ويل لعالم جهل تفسيره فما
وقع في الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد وهوز بان

توضيح ما وقع في الروايات من بيان معنى ابجد

كلام من حروف هجائه اشارة الى كلمة تامة كما روى في تفسير بسم الله
من ان الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله وكما في
روايات كثيرة في بيان معاني حروف الهجاء وفوائدها مبني على
ضرب من بيان المرام بنوع اختصار في كلام اعتمادا على فهم المخاطب
به فاكتفى عن كل كلمة على حرف منها كما نقل عن الزجاج في تفسير المقطعات
القرآنية ويؤيده ما روي عن ابن عباس في معنى قوله تعالى الم انا
الله اعلم وفي الر انا الله ارى وكذا ما روي عنه من ان الر وحم ون
حروف الرحمن مفرقا وما روي عن غيره في معنى يس يا سيد
المرسلين وفي المص الم نشرح لك صدرك ويوافق هذه الروايات
ما روي عن بعض اهل البيت عليهم السلام في معنى كهيعص ان الكاف
عبارة عن كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد ظالم
الحسين عليه السلام والعين عن عطشه والصاد عن صبره
واما ما وقع فيهما من تفسير بعض آخر كحطي وقرشت بان مجموع
الكلمة اشارة الى كلام تام وعبارة عنه بنوع من المناسبة
فمبني ايضا على ضرب آخر من الايجاز والاختصار نظير ما ذهب
اليه قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي السور اذ الوحظ

معه

معه ما يلوح مما تفطن به بعض في بيان اختصاص كل سورة
بما بدئت به حتى لم يكن الم في موضع الر ولا حم في موضع يس
قال وذلك ان كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها و
حروفها مماثل له فحق لكل سورة منها ان لا يناسب غير الوارد فيها
فلو وضع ق في موضع ن لم يكن لعدم التناسب الواجب مراعاته
في كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ
القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته مرارا
والقرب من بني آدم وتلقي الملكين والقعيد والرقيب والسائق
والالقاء في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب و
القرون والتنقيب في البلاد وتشقق الارض وحقوق الوعيد
وغير ذلك وقد تكرر في سورة يونس من الكلم الواقع فيها الراء
مائتا كلمة او اكثر واشتملت سورة ص على خصومات متعددة
فاولها خصومة النبي ص واله مع الكفار وقولهم الآلهة الها
واحدا ثم اختصام الخصمين عند داود ثم تخاصم اهل النار
ثم اختصام الملأ الاعلى ثم تخاصم ابليس في شان آدم ثم في
شان بنيه واغوائهم انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين القريبين

لاينا في القصد معنى آخر ايضا من نفس الكلمة كما تر في كلمة
بسم الله وكما قد عرفت في كلمات ابجد وكما يحتمل في الفاظ
المقطعات القرانية على ما سيجي بل تصير ابلغ والطف و
لا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة
عن اكثر الاذهان في بعض انحاء التخاطب من له الف
بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلم وخطاب
الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلم فان كلا منهما مشحون
بما يستغرب به العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه
لفقدان ما يتوقف عليه فهمه فيهم مما يختص الخواص من
علوم عزيزة حاصلة لهم من طرق مسدودة على ساير الناس
كالوحي والتحديث والتفهيم فلا تحصل لغيرهم الا بالتوقيف
عنهم على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات القرانية
ان لها مدلولات كانت في زمان النزول متداولة بين فصحاء
العرب وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبي صلى الله
عليه وآله بل تلا عليهم حم وص وغيرهما فلم ينكروا ذلك
بل صرحوا بالتسليم له في البلاغة والفصاحة وهذا الاحتمال

وان

وان كان لا يخرج عن بعد يجري نظيره فيما نحن فيه فانه لا يمتنع
ان يكون وضع ابجد في زمان كان فيه ارادة هذه المعاني
عن هذه الكلمات مع انها موضوعة لمعان اخر ايضا اوان
المقصد الاصلي منها امر اخر شايعة ولا سيما بين خواصهم
خصوصا على احتمال ان يكون هذه الكلمات في جملة خطاب
الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات البشر فان كونها
مشتملة على العجايب كما صرح به في رواية الاصبغ مؤيد
لهذا الاحتمال جدا واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من
الامر بتعلم تفسير ابجد والوعيد على جهله يمكن ان يكون باعتبار
معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره من صفات الله تعالى ودينه
وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه هذه الامور
فانها مما وقع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا
يعذر من جهلها اذا تيسر له تلك المعرفة ولعل قوله ع ويل العالم
جهل تفسيره اشارة الى هذا الشرط فتدبر ومما يدل ايضا على
ان ابجد مما وضع في قديم الزمان سواء فرض انه من الله تعالى
او من المخلوقين ما فرعوا عليه في قديم الايام من حساب المشهور

امور

دليل آخر على قدم وضع ابجد

بالجُمَّل بضم الجيم وفتح الميم المشدّدة او المخففة ومن لطايف
الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف
الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون فجعلوا سبعة وعشرين
منها الاصول مراتب الاعداد من الآحاد والعشرات والمآت
وواحداً للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها اصلا
فضلا عن تكراره كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم
علامة صفر في عشراتهم وصفرين في ماتهم والثلاثة في
احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب من
نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما
هو المقرّر المشهور في حساب اهل النجوم في بلادنا والدليل
على اعتبار هذا الحساب من قديم الايام ما نقل المفسّرون
عن بعض في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها
يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم
بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهّموا انه اشارة الى ان
مدة بقاء شريعة محمد صلعم احدى وسبعون سنة عدد مجموع
الالف واللام والميم فلما قرئ عليهم ساير الفواتح ارتفع

[illegible]

دليل على قدم اعتبار حساب الجمل

الشبهة

الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما رواه الصدوق ره في كمال الدين
وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في الخرايج والجرايح قال
حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن نفيس المصري الفقيه قال
حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال كنت عند ابي القسم بن
روح قدس سره فسأله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلعم ان
عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين
فقال عنى بذلك آله احد جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد واللام
ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية والدال اربعة
والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك ثلثة و
ستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر
ان قوله وعقد بيده الخ عطف تفسيري لقوله قد اسلم بحساب
الجمل والمراد منها ان ابا طالب اخبر عن اسلامه باشارة بحساب
يفهم اهل الخبرة منها انه اقر بامهات اسمائه وصفاته التي يمكن
ان يرجع اليها البواقي ويمكن ان يحمل على هذا ما رواه الكليني ره
في ابواب التاريخ عن ابي عبد الله ع قال ان ابا طالب اسلم
بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين ويحتمل ان يكون المراد

دليل اخر على قدم اعتبار حساب الجمل

قوله وتفسير ذلك الخ يمكن ان يكون من تتمة كلام ابي القاسم ايضا ويمكن ان يكون من كلام احمد من رجال السند او يكون من كلام الصدوق ره ولهذا ذكرنا بينها جميع رجال السند مع ان طريقتنا في هذا الكتاب غالبا الاكتفاء عمن رواه اولا اعتمادا على كونه مذكورا مسندا في محله منه

بيان ما وقع في الروايات من ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل الخ

من الفقرة الاولى في الروايتين معنى آخر غير الاشارة الحسابية حاصله
انّ اسلامه كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة
ولسانٍ دون لسان بل على وجه شايع اطلع عليه جميع الطوايف
وح يمكن ان يكون اشارة الى ردّ التخصيص الذي ربّما يفهم ممّا
روى عن ابى ذر الغفارى قال والله الذى لا اله غيره ما مات
ابو طالب حتى آمن بلسان الحبشة ويؤيد هذا المعنى ما رواه
ايضا الكلينى ره عليه عن ابى عبد الله ع قال انّ ابا طالب اسلم
بحساب الجمل قال بكلّ لسان ويلايمه ايضا ما يلوح ممّا نقل
برواية شعبة عن قتادة فى حديث طويل هو انّ المراد بعقد
ثلث وستّين بيده انه اسلم اسلاماً ظاهراً برفع سبابته
اليمنى عند التكلّم بالشهادتين كما هو المتعارف فى تلك الحال الذى يدلّ
عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور المنقول عن القدماء
فانّهم وضعوا اسبعاً وثلثين صورة من اوضاع اصابع
اليمنى واليسرى للاشارة الى الاعداد من الواحد الى عشرة آلاف
تكون علامة الثلثة من تلك الصور ضمّ الخنصر والبنصر والوسطى
من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس فى عدّها

باقتضاء

باقتضاء الطبع وعلامة الستّين وضع باطن العقد الثانى من
سبابتها على ظاهر العقد الاوّل من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمى
فصورة الثلاثة والستّين فى هذا الاصطلاح توافق ما تعارف فى
حال اظهار الشهادتين فلا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة
خصوصاً اذا كان نظير ذلك واقعاً فى كلامهم كما فى الشعر الذى ذكره
الصدوق ره فى كتاب التوحيد للاستشهاد عند ذكر معنى البديع
من اسماء الله تعالى خاطب الشاعر رجلاً بخيلاً فقال وكفاك لم تخلقا
للندى … ولم يك بخلهما بدعة … فكفّ عن الخير مقبوضة … كما حطّ
عن مائة سبعة … واخرى ثلاثة آلافها … وتسع مائيها لها شرعة فانّ
الظاهر انّ الشاعر اشار الى انّ كلاً من كفيه مقبوضة مضمومة
عن الاحسان اليمنى منها على صورة ثلثة وتسعين واليسرى
على صورة ثلثة آلاف وتسعمائة بناء على انّ صورة الثلاثة كما
عرفت ضمّ الخنصر والبنصر والوسطى كلّها من اليمنى وصورة التسعين
وضع راس ظفر السبابة منها على مفصل العقدة الثانية من ابهامها
فتصير الكفّ اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة و
تسعين وكذا هو فى الكفّ اليمنى للآحاد والعشرات يكون فى

ولعلّ السرّ فى هذا التعارف انّ التوحيد الكامل لا محالة هو اجتماع الجنان واللسان والاركان فى تصديق وحدانيته تعالى فنظر ما قيل فى الشكر وتبديل الاركان الى الا[…] من جهة الاشارة ولا يتيسر الاشارة الى الاخبار الى الواحد باعز ساير الاعداد الا من جهة اوضاع الاصابع والوضع الدال على هذا المطلوب منها بحسب الوضع بل من جهة الطبع ايضا ليس الا رفع السبابة وحدها وضمّ الباقية فلهذا تعارف من الوضع فى تلك الهيئة فاحفظ هذه النكتة اللطيفة واسلكها فى سلك نظايرها المختصة بهذا الحساب منه سلّمه

اشارة الى الحساب العقود واعتبارها بين الناس من قديم الايام

ذ تصرفات المتاخرين في حساب الجمل

الكف اليسرى للالوف والمآت فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة
بجميعها عند الاشارة الى ثلثة آلاف وتسعمائة هذا وقد حمل
الاستاد دام ظله روايتي الكافي في شرحه على معنى آخر لا تعلق
له بما يتفرع على ابجد ان اردته فارجع اليه فظهر مما تلونا عليك ان
حساب الجمل معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون
فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل
بنفسه او باعتبار معناه اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع
الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في
المعميات ان يعبر مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها
بهذا الحساب لايامه وعن غين ضظغ بالعندليب باعتبار
ان اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات في معنى طه انه يجوز
ان يكون المراد به يا بدر خطابا للنبي صلعم باعتبار ان عدد
مجموع الطاء والهاء اربعة عشر عددا ما يصير به الهلال بدرا من
الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور متناسبة
تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب ويسهل بها الضبط و

الحفظ

قال رحمه الله في الشافي ان القدماء قرروا
سبعا وثلثين صورة في اصابع اليد
اليمنى واليد اليسرى للدلالة على واحد
الى عشرة آلاف فاذا ارادوا واحدا
وضعوا راس خنصر اليمنى على اصلها
واذا ارادوا الاثنين وضعوا راس
بنصر اليمنى على اصلها ايضا واذا ارادوا
الثلثة وضعوا راس وسطى اليمنى
على اصلها ايضا واذا ارادوا الستين
وضعوا ظفر ابهام اليمنى على وسط
سبابتها واذا فعلوا الجميع كما
يفعله الرماة دل على ثلث وستين
واعلم ان في هذا الحديث احتمالين
الاول ان يكون المقصد هذه الصورة
باعتبار الدلالة على هذا العدد
يكون اشارة الى ان ابا طالب قال ثلثا
وستين قصيدة او كلمة في مدح
النبي كل منها يدل على ايمانه الثاني
ان يكون المقصد هذه الصورة بدون
قصد الدلالة على هذا العدد ليكون
اشارة الى ان ابا طالب رمى بالسهام
على قلوب مشركي قريش وهذا يدل على ايمانه
سو

الحفظ كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم
الزبر واستخراج نوع آخر منه سمي بالبينات وتوضيحه ان لكل من
الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول اعتبار
اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحد
والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحدا
عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد مجموع مسمى الياء والميم فيقال
للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه
التسمية في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان يكون مناسبة تقابلها في لفظ
القرآن فبعض الحروف يكون زبره اكثر من بيناته في الحساب ككل من
حروف قرشت وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها
متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص سين سعفص
ويتفرع على هذين الاعتبارين لطايف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ
اسلام وعدد بينات لفظ علي لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل
الدواني في سلك رباعياته المشهورة بقوله خورشيد كمال است نبي

ماه ولی اسلام محمدا ست وایمان علی کرمیتی بر بن سخن
میطلبی بنکر که زبینات اسما ست جلی وربما اعتبر جمع
الاعتبارین معًا فی الحساب فیکون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار
مائة واحد عشر عدد مجموع الالف واللام والفاء جمیع ملفوظ
اسمها فیقال لهذا العدد للالف عدد الملفوظیة لها ولما سبق
لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة عدد المکتوبی
لها ویعتبر هذا ایضًا کثیر فی المعمیات فهذه کلها اعتبارات
اصطلاحیة معظم فوائدها انما هو ما ذکرناه لکن قومًا
من المتصوفة بناء علی ما تخیلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة
علی مراتب العوالم وانها مرآت لحقایق الاشیاء حتی لو وفق
احد للاطلاع علی جمیع خواصها واحوالها انکشف علیه احوال
الموجودات حتی الحوادث الماضیة والآتیة کانهم اعتقدوا
ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا الباب مثل
استنباطه من قوله تعالی اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
زلزلة عظیمة فی سنة اثنتین وسبعمائة وکان الامر کذلک اصلا
فی نفس الامر فوا اعمارهم فی تلک الخیالات فاخرجوا انواع

ذکر خیال انطباق مراتب
الاعداد علی مراتب العوالم
وما فرعوا علیه

الحساب

الحساب المذکور فی اسماء الله تعالی بل فی سایر الاسماء والالغاز وادعوا
ان ذلک باب عظیم الفواید فی الاستنباطات وتحصیل المطالب
فاخترعوا طرقًا فی وضع تلک الاسماء فی الالواح بهذا الحساب و
وضعوا قواعد غریبة من التکثیر الصغیر والکبیر والمکسر وتقسیم الحروف
علی حسب الطبایع الی الناری والهوائی والمائی والارضی واسقاط
بعض منها فی الحساب واثبات اخر منها وغیر ذلک مما لا طایل تحته
ثم ادعوا لمن یمیل طبعه الی استماع امثال تلک الامور طمعًا فی الاحتیال
الی کسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة
فیها هذه الاسماء علی هذه الاصول الموضوعة آثارًا غریبة واحکامًا
عجیبة یترتب بعضها علی اصل وضعها فیها وبعضها علی دفنها
فی امکنة مخصوصة وبعضها علی تعویذها بربطها او تعلیقها
علی عضو معین مرعیة فی جمیعها الساعات الموافقة لخصوص
المطالب باعتبار اوضاع البروج والکواکب واثبتوا ایضًا
بتکرار کل من هذه الاسماء بعنوان الذکر والورد والمداومة علی عدده
المخصوص به المستنبط من تلک الاصول خصوصًا مع رعایة
امور اخر منها موافقة فی الحساب لاسم الذاکر المذکور فوائد عظیمة

وخصايص جلية وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا
الى تلك الدعاوى اباطيل اخرى يكاد لايخفى بطلانها على جهال
العوام ايضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب
من شخصين متعارضين بحساب اسمهما وطرح عدد
مخصوص من كل منهما مرة او مرات حتى يبقى عدد اقل منه
ثم النظر في جدول اخترعوا لذلك والحكم بان ايا منهما الغالب
وغفلوا وتغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب مستلزم
لدوام غالبية خصوص احد المسميين على آخر في جميع الاشخاص
والاحوال والازمان مع انه باطل بالتجربة بل بالضرورة فاعجب
من جميع ماذكرنا جراة بعض من هذه الطوايف بنسبة بعض
من هذه الدعاوى تاييدا لصحته وترويجا له وجلبا لقلوب
قوم الى بعض الائمة من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس في
كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم تتبع
اخبارهم واقتفاء آثارهم شئ من ذلك نسأل الله توفيق
الهداية ونعوذ به من خذلان الغواية

الابداع

هذا تحقيق الابداع تحديد وبيان القيود المعتبرة فيه

وكذا الابتداع والاختراع بل الفطر والانشاء والابتداء ايضا

عبارة

عبارة عن احداث الفاعل المراعي في افعاله المصالح امرا غريبا في الخارج
بلا مدخل لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث الزماني على ما هو من مقررات
المليين فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه بقديم فضلا عن
اختصاصه به كما جرى عليه اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من
قول ابن سينا في النمط الخامس من الاشارات وصرح به المحقق
الطوسي في شرحه ويعتبر فيه ايضا رعاية المصلحة ولا يكفي محض
الاشتمال عليها كما اغتر به جمهور الفلاسفة ويعتبر فيه ايضا الغرابة
بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا الدورة معينة
متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة وقس عليها الاشخاص
المتاخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان يكون لبعضها
المعين خصوصية غريبة كانسان ذي راسين مثلا في النوع الانساني
ويعتبر فيه ايضا استقلال الفاعل بعدم مدخلية فعل الغير فيه
فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة منا مؤلفة عن مواد مخلوقة
لغيرنا انها مبدعة منا فيختص بهذا الاعتبار به تعالى ولا يعتبر فيه
عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة له حتى ينحصر المبدع
في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة وان لم يكن من خلق

الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرمز من كون المخلوق لا من شيء
خصوصًا مع عدم سبق موجود عليه اصلا حتى ان هذا الاسم لا يدل
على انه معتبر في معناه وليست غاية ما يلزم منه الا التشكيك على
التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه لا عن شيء ولا بواسطة

ذكر ما اعتبره ابن سينا في حد الابداع

شيء فقال في رسالة الحدود الابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما
تأييس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون
للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون
موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا تاما انتهى والفرق بينهما
ان الاول تفسير لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله
بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا لم نتعرض لتحديده وبالجملة
اخذ في كلا المفهومين عدم توسط شيء آخر وكلام قدماء الفلاسفة
في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيها

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن ثالس الملطي وهو اول
من تفلسف بالملطية قوله ان للعالم مبدعًا لا تدرك صفته
العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة اثاره وهو الذي لا يعرف
اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء

فلسنا

فلسنا ندرك له اسمًا من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وان القول الذي
لا مرد له هو انه المبدع ومبدع شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا
صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فلا يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث
وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع هو تأييس ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس
الايسيات فالتأييس لا من شيء متقادم انتهى فان ظاهر بعض
هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور ولكنه نقل عنه ايضا
في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر
كلها من السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع في الماء و
للجواهر المخلوقة منه ايضا فلا يختص على ذلك بما كان لا من
مادة سابقة فيكون المراد بقوله لا من شيء متقادم لا من مثال
سابق احتذى عليه بقرينة قوله فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده
او يكون المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه وهو التأييس الاول
الذي به تحصلت حقيقة التأييس ومما يدل من مقالاتهم على
عدم رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زينون الاكبر قوله ان

المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل
جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من هذا الابداع غير متناهية
انتهى فان اضافة الابداع الى كل جوهر مشعرة بعدم انحصار
المبدع في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذي مقراطيس انه
كان يقول في المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل
فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات
كلها ومنها ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة
ثم ان الدليل على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار
الامرين الاخرين في معنى الابداع وما شابهه اطلاقات الكتاب
والسنة واستعمالات المفسرين والمحدثين والمتكلمين يظهر
ذلك لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكنا نذكر منها بعضا منها
على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة البقرة وسورة
الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري وغيره
في جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل
فالمراد مبدع السموات والارض وقدم الطبرسي ره في جوامع
الجامع في تفسيرها في سورة الانعام هذا الاحتمال على احتمالين

دلايل اعتبار القيود التي اخذناها في حد الابداع من القران والسنة

الاخرين

الاخرين احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى فاعلها اي
بديع سمواته وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا
ولكن فاعلها هو الله تعالى اي بديع في السموات والارض كقولهم
فلان ثبت الغدر اي ثابت فيه والمعنى هو عديم النظير والمثل
فيها وذكر الصدوق ره في كتاب التوحيد في تفسير البديع المعدود
من جملة اسماء الله تعالى التسعة والتسعين التي ورد فيها
انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدايع ومحدث
الاشياء على غير مثال واحتذاء وان فعيل بمعنى مفعل كقوله عز
وجل عذاب اليم والمعنى مولم وقول العرب ضرب وجيع بمعنى
موجع وقول بعض شعرائهم في شعره الداعي السميع بمعنى المسمع
وجمهور اهل اللغة ايضا وافقوا الطوايف في مجيء البديع واخواته
بمعنى الفاعل من باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس
من اشتقاق الفعيل من المجرد لا من مزيد فيه فان مخالفة القياس
وموافقته من الاصطلاحات ولا عبرة في المعنى لها بل الاستعمال
على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه المسمى بمحيط لغات القران ذكر
انه موافق للقياس ايضا وان اشتقاقه ليس من ابدع بل من

بل من بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون بمعنى الفاعل
منه على ما هو القياس في قدير وعليم وغيرهما ولا يخفى انه على
ذلك يمكن هنا احتمال آخر هو رابع الاحتمالات المذكورة هو انه
يمكن البديع في الآية فعيلا بمعنى المفعول فاضافته الى السموات
والارض تفيد انها مبدعة فهذه الآية على هذا الاحتمال والاحتمال
الاول الذي تلقاه الفحول بالقبول تدل على تعلق الابداع بالسموات
والارض الحادثات عند جميع المليين مع انها مخلوقة من الماء
متأخرة عنه في الوجود على ما هو المقرر بين اهل الاديان واعترف
به بعض الملطيين من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكر الفخر
الرازي في الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة في تعيين اول
المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماء تحرك
فاوجبت حركته سخونته فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
زبد وارتفع منه دخان فتكون الارضون من ذلك الزبد والسموات
من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قول جمع آخر ايضا منهم
فان اصل هذا المذهب ماخوذ مما هو مذكور في السفر الاول من
التورية ترجمته ان مبدء الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه

فذابت

فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم صار من الماء بخار مثل الدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه
الارض ثم ارساها بالجبال فلا يبعد ان يميل اليه من له منهم اقبال
الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني بعد تعجبه اولا من قول ثالس بان
المبدع الاول هو الماء ثم تأويله ثانيا على وجه لا يخالف قول الفلاسفة
المشابهين له القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها في الوجود ثم ذكره
ثالثا ما في التورية بتقريب قال بعد جميع ذلك وكان ثالس الملطي
انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى وفي القرآن الكريم ايضا
اشارات اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلام منها ما
رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد السلام بن
صالح الهروي قال سأل المامون علي بن موسى الرضا عم عن قول
الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان
عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى
خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض الحديث
وروى الكليني ره ايضا عنه عليه السلام هذا المعنى ويظهر ايضا مما
فصله امير المؤمنين عليه السلام في خطبة مذكورة في اوايل نهج البلاغة

يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض قال فيها ثم انشاء سبحانه
فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك الهواء فاجار فيها ماء
متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة و
الزعزع القاصفة فامرها برده وسلطها على شده وقرنها
الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق ثم انشاء
سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجريها و
ابعد منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار
فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد
اوله على آخره وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد
ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق فسوى منه سبع سموات
جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا
وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها الخطبة ومنها
ما يدل على اصل المطلوب في معنى الابداع ونظايره من اطلاقات
السنة ما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد في خطبة عن
رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله ابتدأ ما ابتدع وانشا ما خلق
على غير مثال كان سبق لشيء مما خلق ومنها ما رواه الكليني ره في

كتاب

كتاب التوحيد من الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله ابتدع ما
خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وفي باب خطب النكاح من
كتابه عنه عليه السلام من قوله مبتدع الخلق بديئا اولا يوم ابتدع
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين ومنها ما
روي في نهج البلاغة عنه عليه السلام في خطبة يذكر عجيب خلقة طاوس
من قوله ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن
وذي حركات وفي خطبة اخرى من قوله مبتدع الخلائق بعلمه
ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء لمثال صانع
حكيم وفي خطبة اخرى جامعة لاصول التوحيد ما لا يجمعه خطبة
من قوله وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها و
اختراعها وكيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان
من مراحها وسائمها واصناف اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها
واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت على احداثها ولا عرفت
كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك وتاهت و
عجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها

قوله كيف الخ مشعر بالتصريح بان احداث مثل البعوضة ايضا ابداع منه فلا ينحصر في الاول ولا ايا فيه الخلق من مادة كما توهم بعض الافاضل منه ره

معهورة مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة بالضعف عن افنائها
ومنها ما روى الصدوق ره فى الباب الثانى من كتاب التوحيد عنه
عليه السلم من قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى
عليه من معبود كان قبله الى قوله المنشى اصناف الاشياء بلا روية
احتاج اليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها من مر
حوادث الدهور ولا شريك اعانه على ابتداع عجايب الامور ومنها
ما رواه ايضا عن ابى الحسن عليه السلم فى آخر خطبة من قوله
فكان بديئا بديعا ابتدع ما ابتدا وابتدا ما ابتدع ولا يخفى ان
الاستينا فالبيانى فى هذه العبارة مما يلوح منه معنى البديع ايضا
فيؤيد به كونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع السموات والارض
ومنها ما روى الكلينى ره فى الكافى والصدوق ره فى التوحيد عن الرضا
عليه السلم من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء
بقدرته وحكمته لا من شىء فيبطل الاختراع ولا العلة فلا يصح الابتداع
ولا يخفى ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع وكذا ظاهر قوله فلا يصح
الابتداع يعطى ان المراد بقوله لا من شىء وبقوله ولا العلة نفى كون
فعله باحتذاء مثال من معبود كان قبله وشريك كان اعانه

مطابقا لما مر آنفا من كلام امير المؤمنين عليه السلم فيكون فى قوة
ان يقال مثلا لا اخذا من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل
المقصود فى الفقرتين الاشارة الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما
يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل كما مر ولو حمل لا من شىء منا
على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم عليهم السلم فى جواب
سوال بعض الزنادقة بل خلق الشىء من شىء او لا من شىء باختيار
شق ثالث هو لا من شىء ليكون المراد بالشىء مادة سابقة لكان
بطلان الاختراع لا يتفرع عليه لما عرفت من ان خلق السموات
والارض من مادة الماء مثلا لا ينافى كونهما مبدعتين مخترعتين
الا ان تخصص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا
او بالمستندة الى فاعل آخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته
او مباديها المستلزم فرض خلقها من شىء كون الشىء غير مخلوق له
فينا فى الاختراع ثم يلزم فى تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب امثال
هذه التكلفات فظهر ان المقصود فى هاتين الفقرتين غير المقصود
من امثال قول امير المؤمنين عليه السلم فى خطبة المروية عنه فى الكافى
وكل صانع شىء فمن شىء صنع والله لا من شىء صنع فان المناسب

ان يحمل الشئ فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل المعنى ان كل
صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه
قد صنع لا من مادة ويحتمل كلا من المقصودين فى هذه الخطبة
ايضا من قوله عليه السلم لا من شئ كان ولا من شئ خلق ما كان
كما لا يخفى وللصاحب الكافى ره فيه كلام فى شرح بعض فقرات
هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة
وقد استوفى الاستاد دام ظله فى شرحه حق المقام بما لا مزيد
عليه فى تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان
الفلاسفة معنا فى الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع موضع
وفاق هو انه من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما
يعتبر فيه اتفاقا من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه
وانما الخلاف بيننا وبينهم فى هذا المقام فى امور اخر منها انهم
لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزمانى يجب ان يعدوه فى
جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا واننا لاعتقادنا ان لا قديم
سوى الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث
ليس له كمالا ذاتيا بل هو بمحض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها

بيان صحة حدوث صفة
الابداع على خلاف ما زعمه
الفلاسفة سو

فى

فى اوقاتها المعينة يجب عندنا ان لا يتصف بالابداع الا عند
احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث
والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع موجود فى نفسه فى الخارج
والابداع ليس بموجود فى نفسه بل انما هو موجود بالربط غير
متحقق الا فى مرتبة وجود متعلقه بدون تقدم مستلزم
لتقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز ان يتصف
به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث واتفاقا
باعتبار ان الحوادث التى يجب تنزيه ذاته تعالى عن كونه محلا
لها هى الحوادث الموجودة فى نفسها فان الاتصاف بها بل مطلق
الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه تعالى عند اهل الحق
واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها سواء
كانت قديمة كالعلم والقدرة وساير صفات الذات او حادثة
كالخلق والتكوين وساير صفات الافعال كما يجى توضيحه
فى المحل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى ولعل فيما رواه
الصدوق ره فى كتاب التوحيد فى حديث طويل فيه ذكر مجلس
الرضا عليه السلم مع اهل الاديان واصحاب المقالات وما

حل حديث مشكل عن الرضا
عم فى معنى الابداع سو

اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا
تخبرني عن الابداع خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلم بل
خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه شي
محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى و
خلقه لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يعد
ان يكون خلقه وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا
ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق
الله تعالى الحديث فعبر عليه السلم بالخلق الساكن عما عبرنا عنه
باصطلاح زماننا بالموجود الرابطي ثم اشار عليه السلم بقوله
لا يدرك بالسكون الى انه باعتبار عدم وجوده في نفسه لا يمكن
ان يدرك وان كان ما يتعلق به من المحسوسات وبقوله وانما
صار خلقا لانه شي محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود عنه راسا
لانه شي حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج عن كتم العدم
ودخول في نحو من انحاء الوجود وبقوله والله الذي احدثه الخ
الى دفع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز ان يسند اليه تعالى
لانه يجب ان يتعلق به ابداع آخر وهكذا الى غير النهاية واستناد

كل

كل من هذه السلسلة موقوف على استناد سابقه فلا يحصل الا
بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال فكذا الموقوف عليه
فاثبت عليه السلم اولا استناده اليه تعالى من جهة ان الحادث
بتبعية حادث آخر في مرتبة من محدث لا يتصور ان يكون مستندا
الى غيره ثم ايده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح لان يستند اليه كما هو
المفروض ثم اكده ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك مطلقا بناء على ان
الكلام في مطلق الابداع ومن افراده الابداع الاول الذي لا يتصور
تقدم شي عليه سوى الله تعالى فسائر افراده ايضا كذلك لعدم
الفرق اتفاقا ثم او ثقه رابعا بدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا
اليه ولا يكون مخلوقا له بالاشارة الى ان الاستناد وكل ما يعبر به
عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخلق فلا يمكن ان يكون خلقه فتجاوز
عن كونه مخلوقا ثم احكمه خامسا بدفع شبهة لزوم التسلسل
بالفرق بين حقايق الموجودات وتفاوت مراتبها في المقتضيات
وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات ليسهل به التصديق
بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم الموجودات
الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية ايضا كما اشتهر

من ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن ان يحمل
على الاشارة الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور
ما روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية واما القبلية التي تفهم من هذا
الحديث للمشية بالنسبة الى ما يتعلق به وصرح بها في مثل قولهم
عليهم السلم خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية
مع ان الظاهر ان ثبوتها في الحقيقة كما عرفت في الابداع انما هو
في مرتبة وجود ما يتعلق به بلا تقدم اصلاً فيمكن حملها على نحو
من التوسع فانها باعتبار قيامها بذات الفاعل وعدم كونها
موجوداً خارجاً مباينا له كما هو شان ما يتعلق به يتخيل
لها شبه تقدم رتبي عليه يصلح لكونها علاقة مصححة لهذا الاطلاق
على ان للمشية والارادة في امثال هذه الاحاديث محملا آخر ايضا
مناسبا للعلم في الخصال السبع لا يحتمل ذكره على وجه هذا المقام
فاطلبه في مظانه ثم افاد سادساً ضابطة وعلامة لمعرفة
خلقه تعالى تتميماً للمقصود وتاكيداً للصحة بان كل ما الوجود
حد لم يكن قبله موجود فلا بد له من ان يكون مخلوقا له تعالى الثبوت

الامكان

الزام الفلاسفة على جواز
تعلق الابداع على رايهم
بمهية بدون تعلقه
بتشخص منها ع

الكلام
الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى هذا القدر الوجيز من شريف
على قائله شرايف الصلوة والسلم كيف اشتمل على جميع ما يحتاج
اليه في تحقيق المقام وتنقيح المرام مع ان ما يمكن ان يستفيد منه
فهمنا القاصر ليس الا غرفة من البحر الزاخر ومنها ان الفلاسفة
لما جوزوا قدم ماهية نوعية او جنسية يتعاقب اشخاصها او
انواعها الحادثة الى غير النهاية يلزمهم تجويز تعلق الابداع المختص
على رايهم بالقديم بمهية بدون ان يتعلق بتشخص منها مع ان المهية
المعراة عن التشخص لا يتصور لها الوجود فان تمسك بعضهم
للتخلص عن هذا الالزام بان يقول ان الابداع عندنا على ما
مر في تحديد ابن سينا هو ما يكون بلا توسط شيء آخر وقولنا
بالمهيات المحفوظة المذكورة انما هو في العناصر وما اشبهها
من الماديات المجعولة بتوسط غيرها فلا يلزمنا تعلق ابداع بها
اجيب بان هذا غير حاسم لان الكلام في الابداع من حيث هو مع
قطع النظر عما يوجب عندهم ان يختص ابداعه في الواقع بمجرد
مخصوص كوحدته من جميع الجهات وايضا الو ابدل لفظ
الابداع بما يجوز عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق والجعل

وما اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور في دفع الالزام ان
يقولوا ان تلك المهية لا يمكن ان تتعرى في زمان عن تشخصها
واستفاضتها الوجود من المبادي لا تختص بوقت دون
وقت بل استمرت دائما فكل من تلك الاشخاص المتعاقبة
مستند في وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق الجعل اولا وبالذات
الى هذه الاشخاص الحادثة ويتاتى قدم المهية من جهة تعاقبها
وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية المعراة
في زمان اصلا فرجع البحث معهم ح الى صحة هذا التصوير
وعدمها ولنتكلم فيه في محله انشاء الله تعالى **ومنها** انهم لنفيهم
عنه تعالى العلم بالجزئيات من حيث هي لا يتم لهم شرايط تحقق
حقيقة الابداع منه تعالى من جهة امتناع وجود الكلي الا في
ضمن وجود جزئي حقيقي وامتناع ايجاد جزئي كذلك منه تعالى
بدون تميز تام على يتيسر به رعاية المصلحة ويتحصل به رجحان
ايجاده على ساير امثاله من جزئيات الكلي المذكور ولا ينفع
لهم ههنا توجيههم انه تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه
لا ينطبق في الخارج الا عليه وان كان بعنوان علمه بكلياتها

بيان عدم اجتماع ما يعتبر في حقيقة الابداع مع ما ذهب اليه الفلاسفة من نفي علمه تعالى بالجزئيات

فان

فان انطباق المعلوم على ما في الخارج على وجه الانحصار لا يكفي في تميزه
عن ساير مشاركاته الزمنية ايضا كما هو المعتبر في تصحيح اختياره
على غيره من بين جميع مماثلاته مثلا اذا علم ان المصلحة في ايجاد
انسان فهيم فصيح سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكلية
كان غاية ما في الباب لا يفوت عما وجد شيء من تلك المعاني
ولكن يجب ان يكون فيه شيء آخر ايضا غير معلوم له البتة اذ لو
انحصر فيما علمه لكان غير متجاوز عن حد الكلية لضرورة ان انضمام
الكليات بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا يفيد التعين
الشخصي والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالتشخص الموجود
في الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لا بد وان يشتمل على غيرها مما
لا يعلم ايضا حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزمه ابداع امور
مجهولة له ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايضا على امور أخر مثلها
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **ومنها** انهم لقولهم بايجاب
المبدا تعالى شانه لا يتيسر لهم نسبة الابداع ونظايره اليه تعالى حقيقة
بل انما تتصحح لهم على نحو من التوسع فان الاسناد الى الموجب ح
عند التحقيق الى معنى اللزوم وعدم الانفكاك كالحرارة من النار والاضاءة

بيان التنافي بين حقيقة الابداع والايجاب القائل به الفلاسفة

من الشمس وكل ما يكون لازما للشيء غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم
جواز ان يكون الملزوم فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة و
مصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظايره ومنها
انهم لاستنتاجهم من المقدمتين المقررتين بينهم بما ان الله تعالى
واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر عنه الا الواحد انه
تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا واحدا واشتراطهم في ذلك الواحد
امورا ينحصر بها في جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب الموجودات
اليه تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان
تعلق الابداع بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات و
ان يخصوا ابداعه تعالى بالمخلوق الاول الذي سموها بالعقل الاول
كما يفهم ايضا مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة في تحديد
الابداع ويشبه مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم في قوله تعالى
يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فاوقعوا انفسهم في
تلك المهلكة استظهارا بهذيانات مشهورة عنهم نذكر عمدتها المعول
عليها المبذول في تصحيحها جهد المتعصبين لهم فانها معركة غريبة
ربما اعتبرت منها بصاير الناظرين وهي ما كتبه رئيسهم الى بهمنيار

كلام مع الفلاسفة في قولهم بانحصار ابداعه تعالى في ايجاد العقل الاول

لما

لما طلب منه البرهان على هذا المطلب بقوله لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه فخر الرازي بان
نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا لا صدور لا ا اعني صدور ب
ثم قال والعجب ممن افنى عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها انه
اذا جاء الى ما هو المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع
في غلط يضحك منه الصبيان واجاب عنه الدواني بان صدور
لا الف ليس صدور ا فهو لا صدور ا وهو نقيض لصدور ا ثم قال
وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا الجواب
ملا ميرزا جان الشيرازي بان نقيض صدور ا هو رفع صدور ا لا
لا صدور ا مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المفهومات المتغايرة
متناقضة فيلزم كون السواد والحركة نقيضين لان الحركة هو
اللا سواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس
التشنيع ثم اراد بعض المتعصبين من المتاخرين بعد اللتيا والتي
تصحيح كلام الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشناعة فقال
ان مراد الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور لا ا نقيض لصدور ا

كلام مع من اراد من المتاخرين تصحيح الدليل المشهور من الفلاسفة على قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

ليرد عليه ما اورده بل مراده ما ذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية هي ان
مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا يمكن ان يكون مصدرا لغيره
فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له حيثيات متعددة فاذا صار
مصدرا لآ مثلا فهو من حيث انه مصدر لآ لا يمكن ان يكون مصدرا
لما ليس آ اعني ب فعند كونه مصدرا لآ لو كان مصدرا لب لكان
غير مصدر لآ لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين والحاصل
ان اجتماع النقيضين الذي الزمه الشيخ ليس هو كون الواحد
الحقيقي مصدرا لآ ومصدرا لما ليس آ بل هو الذي يلزم من كونه
مصدرا لآ ولما ليس آ اعني كونه مصدرا لآ وغير مصدر لآ فان
كونه مصدرا لما ليس آ في حكم كونه غير مصدر لآ لما بينا فان قلت
المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشيء
لا يكون مصدرا لغيره قلت فرق بين قولنا مصدر الشيء ليس
مصدرا لغيره وبين قولنا مصدر الشيء من حيث هو مصدر له
ليس مصدرا لغيره فان الثاني لاشتماله على الحيثية لا مجال لتوقف
العقل في الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان هذا
التاويل مع اشتماله على تلك التكلفات من قبيل سد فرجة بفتح ما

هو اعظم منها فانه يهجم عليه ح ما لم يكن له سبيل اليه قبله كان يقال
انكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا في الخارج والمفروض ان
لا موجود هنا الا الذات الواحد المذكور فيرجع حاصل المقدمة التي ادعيتم
بداهتها الى ان المصدر للشيء بذاته لا يمكن ان يكون مصدرا لغيره به
وظاهر انه في مرتبة المدعى فكيف يكون بديهيا وايضا يرجع
الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن له حيثيات متعددة الى ما لا طايل
تحته كما لا يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص
بها فيرجع حاصل المقدمة الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان
يكون مصدرا للشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعى ولكن يمكن
منعه بعد منع بداهته ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك
اعتبار خاص نسبته الى معلولاته على السواء كالفياضية المطلقة
والعلية المطلقة بالنسبة الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم
الحكم بان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور
موجود معرى عن كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه
مبدا لما يتوقف عليه الى غير ذلك من الاعتبارات الايجابية و
السلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم هنا من عدم جواز مدخلية

الاعدام في الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما هو ان الفاعل
الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيده الوجود كلا ان
كل ما يتوقف عليه وجود الشيء يجب ان يكون موجودا فان العقل
لا ينقبض عن تجويز توقف تاثير المؤثر على امور عدمية فتدبر هذا
مع ان اصل دعويهم ثبوت هذه النتيجة من هاتين المقدمتين
وحكمهم باستظهارها بانحصار الصادر عنه تعالى مطلقا
او بلا واسطة في العقل الاول وانحصار المبدع فيه واخراجهم
السموات والارض وما بينهما من عجايب المخلوقات وغرايب
المحدثات من كونها مبدعة له تعالى ومكابرتهم فيما تواتر عن اصحاب
العصمة من الانبياء والائمة عليهم السلام ومجاهرتهم في مخالفة
ما انطابق عليه الامم من اهل الملل والديانات ساقط باطل بمحض
ساير عقايدهم المسطورة في صحف عظمائهم المشار اليهم
بدون احتياج الى اثبات شيء مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى
صفات هي عين ذاته عندهم بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه
ما يترتب على الذات والوصف في غيره فهو عالم عندهم بالذات
بمعنى انه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة

اثبات تناقض على الفلاسفة بين قولهم بامتناع صدور ما سوى العقل الاول عنه بلا واسطة وما بين ما يلزم من قولهم في حقيقة صفاته تعالى

تقوم

تقوم به بل المفهومات منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في ساير صفاته ومرجعه اذا حقق الى
نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها فعلى ذلك ليس ذاته
واحدا من جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه متعدد فضلا
عن وجوب اتصاف الصادر عنه اولا بالبساطة والتجرد
وغيرهما الموجبة لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول ولا سيما
على راي رئيسهم في الاشارات في علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول
صور الاشياء في ذاته تعالى وخصوصا مع اعتبار السلوب و
الاضافات اللايقة بجنابه ايضا التي لا يقدرون على نفيها
بل هي كافية كما مر في تصحيح جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا فانقطع اصلهم بمسحاتهم فظهر قبحه من رأيهم
والله يحق الحق وسيجيء لاكثر هذه المباحث توضيح وتنقيح لايق بمقامه
ان شاء الله تعالى **الاجتهاد** هو عبارة في اصطلاح الاصوليين
عن تحصيل الظن بالاحكام الشرعية بتتبع مظانها وبعبارة
اخرى بذل الجهد في تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه
العلامة في التهذيب موافقا لابن الحاجب في المختصر باستفراغ الفقيه

في تحقيق الاجتهاد

تحديد الاجتهاد وتحرير محل النزاع بين النافين والمثبتين

الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه
بسبب التقصير والاستاد دام ظله في حواشي العدة بتحصيل القوى
على استنباط الحكم الله الواقعي من مظانه الظن به ببذل وسعه
لتحصيله والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصله النازل
منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ
ما يجري مجراه من الاستنباط والترجيح ونحوهما فمن ادعى من المتاخرين
مائلا الى حقيقة الاجتهاد عارفا بفساد اتباع الظنون ان المجتهد
لا يلزمه ان يتبع الظن من حيث هو ظن بل من حيث موافقته لشيء
من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب والاخبار السالمة عن المعارض
مثلا فقد سمى غير الاجتهاد اجتهادا ولا مشاحة قال السيد المرتضى
في الذريعة وليس يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا
بالعرف على من عول بالظنون والامارات في اثبات الاحكام
الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم انتهى فالعمدة هاهنا
تحقيق انه هل يجوز هذا التعويل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا
من قديم الايام الى فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر

لهم

لهم في التعبير الا استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة اتقنوا
بان التكليف انما وقع بتحصيل العلم للعمل والاجتناب عن اتباع الظن
وناسب ان يعبر عنهم باهل العلم ثم ان لكل من الفريقين اختلافات
جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل هذا الظن او العلم فنبتدا
بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال الى ان ينجر الكلام
الى بيان التفاصيل المناسبة للمقام **فنقول** اما اهل الاجتهاد فيتصور
لهم مستمسكات فانهم تمسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة
متعذر بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند تعذره معلوم
عقلا فجوابهم ان المتعذر انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام في الواقع
واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء وافق الحكم الواقعي ام لا فغير
متعذر وهو المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي وان
قالوا ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم
مظنة للمواخذة الاخروية ودفع المفسدة المظنونة واجب عقلا
فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل وعملنا على طبقه يكون عدم المواخذة
معلوما ولعل اتباع الظن ح يكون سببا للمواخذة باعتبار عدم
المبالاة مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن وان اعتمدوا

ذكر ما يمكن ان يكون مستمسكا لاهل الاجتهاد في طريقة العمل بالظن في نفس احكامه تعالى

على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم عن المخطي فيه فمجرد ابهام المحض
دعوى وان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد او بما روى في ذلك
من طريق العامة كقول النبي صلى الله عليه وآله لعمرو بن العاص احكم في بعض
القضايا فقال اجتهد وانت حاضر فقال نعم ان اصبت فلك
اجران وان اخطأت فلك اجر وامثاله ومن طريق الخاصة
كما ذكره محمد بن ادريس في آخر ابواب السرائر من جملة ما اخذه من
جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام رويا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن
الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فجوابهم
انه لا عبرة بالكثرة والاخبار يمكن تاويلها بتنزيلها على الاجتهاد في
محل الحكم فهو جائز كما ستعرف وعلى تفريع الجزئيات على القوانين
الكلية الملقاة عنهم عليهم السلام الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة
المحقة على خلافها كما يأتي وبالآيات والاحاديث الناهية عن
الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان امثال هذه
الدلايل في هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما يحصل منها
ليست الا الظن بل من الساقطات اتفاقا منهم ايضا لانه تجويزهم

اتباع

ذكر حجج النافين لجواز اتباع الظن في نفس الاحكام

اتباع الظن انما هو فيما عدا الاصل بل ما عدا الاصول العقلية مطلقا
عند تحقيقهم واما اهل العلم فمستندهم في طريقتهم ظواهر الكتاب
بل نصوصه ومتواترة الاخبار والآثار الدالة على وجوب طلب
العلم الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين الصريحة في مذمة
اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا واجماع الطائفة المحقة
الداخل فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلام من زمان ظهورهم
الى وقت حدوث هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت منعهم
عنه ومناظراتهم مع مخالفيهم في ذلك بالآثار المتواترة معنى عنهم
عليهم السلام الموجبة للقطع بان طريقتهم كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالآثار
الآن بان طريقة ابي حنيفة والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن
المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن
على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور
بطلبه المختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم
ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع
الخلاف في هذا المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوائف الخاصة مع العامة
من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح

المرسلة فيتحد مآل طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم
من اهل العلم قلنا من توجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقايق
اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول
وتامل في وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه
علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام الى الآن
فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طايل تحته فان قلت جواز اتباع
الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين كما في جهة
القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم
يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام
مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل
الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول
الظن في تلك الحال مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف
فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم من اجراء
نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق
لا ينافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه من
العلوم مع كون مسائله الاجتهادية مبني على دعوى ان المظنون بعد

بذل

بيان امكان تحصيل العلم بالاحكام المكلف بها

بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلايل التي عرفت حالها
فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام
والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد
طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه وانحصار مدارك الاحكام
في هذه الازمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر
الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل
تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان
من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان
العلم بالواقعية منها فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا
مجراها مما لا مطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف
على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض
ان معصوما شافهنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة
التقية او نحوها وعملنا به لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان كنا
نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح فاذا كان عملنا بهذا
الذي وصل الينا وجوب الاخذية ويعبر عنه الاستاد دام ظله في
حواشي العدة بالحكم الواصلي على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي

ومخالفته له فعلمنا في صورة جهلنا بالواقع مع احتمال مطابقة
الواصلي له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا
فكلما تعارض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العمل
بالواصلي وهو مشكل يكاد يكون تحكما بل يكون العكس ارجح
للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض
الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض
الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا
يتيسر لنا الا بقول امناء الدين المعصومين عن الخطا والكذب
الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في حقنا
على خلاف ما نعرف من الحكم الواقعي علمنا انه في حقنا تغير في
ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا انه كان في حقنا حكما في غير ذلك
الوقت فلا عبرة ح بعلمنا انه كان في حقنا حكما في غير ذلك الوقت
في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلي فان قيل
اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم
للعلم بالحكم الواصلي ظاهر القران المخالف له المعلوم به الحكم
الواقعي مع ان رئيس الطائفة ره صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته

لتخصيص

لتخصيص عموم ظاهر القران فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل
بظاهر القران وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العمل
بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نصه السالم عن احتمال خلافه
المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بنصوصه كذلك في الاحكام يكون
مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط
وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض
اقوى مع انه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط
بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه فلم يتحقق
على هذا الفرض معارضته بين الواقعي والواصلي وقد كان الكلام فيها
اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين
ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء
كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد
النبي صلى الله عليه وآله مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته اهل البيت
عليهم السلم لتواتر وصيته ص بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل
من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا نكير له من المخالفين ايضا وان
كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة

اقبالهم فی تحصیل العلم بطریق العمل بعد کتاب الله تعالی الی الاخبار المرویة
عن اهل البیت علیهم السلم ویقال لهم بهذا الاعتبار الاخباریون
فاتفقوا علی ان ظاهر الکتاب المعلوم الظهور الغیر المخالف لما یدل
علیه العقل اذا لم یکن له معارض تعین العمل به بدون اعتبار الظن
بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحکم الواقعی او غیره واذا وجد له معارض
فان کان من غیر الکتاب والاخبار المعول علیها فلا یلتفت الیه اصلا
واما ان کان من الکتاب ایضا ولم یمکن الجمع بوجه ولم یعرف التقدم و
التاخر فی النزول فیجب التوقف فیه والرجوع الی ظاهر الاخبار المأثورة
المتداولة کما اذا لم یوجد الحکم فی ظاهر الکتاب اصلا واما ان کان من الاخبار
المذکورة فان کان خبرا غیر قابل للتاویل معلوم الصدور عن المعصوم
بالتواتر ونحوه او ما فی حکمه کاجماع الطایفة المحقة الدال علی وجود مثل
هذا الخبر فیخصص او یؤول والوجه فی الجمع ظاهر وان کان من احاد
الاخبار وان کان جامعا للشروط وجوب العمل به لولا هذا الظاهر
فلا یعتبر لمعارضته کما مر وما ذکره المحقق الاسترابادی من انه لا یجوز
الاستنباط من ظواهر کتاب الله بدون سؤال اهل الذکر عن تفسیرها فانها
وردت فی الاکثر علی وجه التعمیة بالنسبة الی اذهاننا وان معنی وجوب

التمسک

التمسک بهما فی الحدیث النبوی هو التمسک بکلامهم لا غیر اذ لا تفسیر
لکتاب الله الا المسموع منهم فان کان المراد انه لا یفهم منه الحکم
الواقعی او انه تشکل فی الاکثر معرفة ظهوره فی الواقع فان ما
یری فی بعض الآیات ظاهرا ربما تغیر بانضمام اخری منها فیکون
الظاهر من الآیتین غیر الظاهر من کل منهما منفردة فمسلم وان کان
المراد انه لا یجوز الالتفات الیه اصلا فانه ساقط بالضرورة الدینیة
وبما تواتر معنی عنهم علیهم السلم فی وجوه ترجیح الخبرین المتعارضین
من عرضهما علی کتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه
وبانه یستدل هو علی مطالبه کثیرا بظواهر الآیات مطلقا فکیف
یجوز له فی مطلبه دون غیره واما ما ثبت من ان فی القرآن ناسخا
ومنسوخا وعاما وخاصا الی غیر ذلک من الدقایق الخارجة
عن وسع الرعیة الاحاطة بها فلا یعلم منه سوی ان معلوم
الظهور فیه قلیل فیما ینتفع به الرعیة من الاحکام الفرعیة المحتاج
الیها للعمل الا واسطة ولکن بحمد الله ما یدل من محکماته علی الاصول
النظریة سیما الارشاد الی وجوب التمسک باذیال العالمین
بجمیع الوسایط فی جمع العلم بجمیع ما یحتاج الیه مما فیه الآخرة

اذا عمل به اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريق اهل العلم بالنسبة
الى الكتاب واما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب
فى وصيته النبى صلعم الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فمسلكهم
ان يعملوا بمضمون ظاهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة
المحقة من شيعتهم مضبوطة فى اصولهم مرتبة فى مصنفاتهم
معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام
تتبع الاحوال والاوضاع والقراين والامارات الى دلايل حجيتها
الى اخر الزمان بان المكلفين فى زمن الغيبة مهديون بهذه الانوار
ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعى
او معارض من الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم واما فى
اخبار الاحاد فكيف ولم يعتبرها الاجلاء من العلماء صرح رئيس الطائفة
ره فى مواضع كثيرة من كتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار
حصول العلم منها وعدم جواز العمل بها مشهور من السيد الاجل المرتضى
قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس
من غير فرق بينهما قلت خبر الاحاد فى عرفهم على ما يفهم من تتبع كلامهم
مستعمل فى معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة المعمول به للكثير منهم

تحرير محل النزاع بين
مشايخ الطائفة المحقة
فى العمل باخبار الاحاد

ويقال

ويقال له الشاذ والنادر ايضا وثانيها مقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ
فى الاصول المعمول به لجميع خواص الطايفة فيشمل الاول مع ما يقابله
وثالثها مقابل المتواتر القطعى الصدور عن المعصوم فيشمل
الاولين مع ما يقابلهما فما لم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة
على انكاره هو الاول لا غير نظيره ما صرح فى موضع من كتاب العدة
بانه يجوز العمل بخبر الثقة فى الرواية وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه وفى اخر بقوله قد دللنا على بطلان العمل
بالقياس وخبر الواحد الذى يختص المخالف بروايته انتهى وما
ذكره المحقق الحلى المعدود فى جملة من وافقه فى هذه المسئلة
فى المعتبر بقوله فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل
به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى وما
انفرد السيد قدس سره عن غيره من المتقدمين بالاحتياط
عن العمل به على ما هو المشهور منه هو الثانى لا غير نظيره ما قال فى
جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد ان اكثر اخبارنا
المروية فى كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر من
طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها

وصدق رواتها فهي موجبة للعلم المقتضية للقطع وان وجدنا
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى ويؤيد المقام
ما ذكره العلامة الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي و
غيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
انتهى واما خبر الآحاد بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق
عن احد نفيه على الاطلاق وعدم تجويز العمل به راسا بمجرد
انه غير متواتر نعم لم يعتبره المتاخرون في اصول الدين لانه من
حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها ولعل السر فيما نقل
عن المتقدمين من الاخباريين من اعتباره فيها ايضا انه يمكن
ان يكون مؤيدا للحجج العقلية فتطمئن النفس به فيها او مرشدا
غالبا لمن تامل فيه الى مقدمة من مبادي حجة عقلية لا تتم
بدونها كما يرى في كثير من الروايات عنهم عليهم السلام في الاصول
فهو وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بمضمونه المتامل فيه
الى المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم العمل غير منحصر

في التواتر

في التواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة في اصول القدماء
ان اطلق عليها اخبار الآحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول
الغير المعتبر عند الاكثر بل ولا الثاني الغير المعتبر عند السيد قدس سره
ايضا فان تتبع سيرهم دال على شدة اهتمامهم في تلخيص اصولهم
عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة بطرق معتمدة عليها
نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال بعض من غيرها في الاصول المعتمدة
في جملة مروياته اظهارا للتوسع ولهذا اعتنى جمع من مشايخنا
المتبصرين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين في اواخر زمان
الغيبة الصغرى واوايل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها في مصنفاتهم
المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم في زمان الفترة
فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارات التي نقلتها عن القوم
ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا فلا ينحصر
العمل في المتواتر وان منها خبرا غير معمول به بينهم اصلا وخبرا ايضا
هو محل النزاع بين هذين القدوتين في انه هل يجوز العمل به ام لا
فحق تنقيح المقام يقتضي توضيح هذه الاقسام بتحديدها باعتبار
انفسها ايضا وتبيين سر هذا الخلاف وتحقيق ما هو الحق منها

اواخر

قلت الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد عليه خواص
الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له معارض معمول به
وهو المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض
الروايات وهو الذي عليه التعويل في الفتاوى بينهم وهو الذي
عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل كثيرا
على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير المتواتر
بينهم مستند سواه ولا ينافي ذلك دلالة الاجماع على صحته لا
العكس لانه كثيرا ما يستدل بالفرع لظهوره على وجود اصل مخفي
له بدون العكس وبهذا ظهر سر استدلالات السيد قدس سره
بالاجماع لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحا ايضا عنده بدلالة الاجماع
لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابتة بهذا
الاجماع فهذا الاجماع وان كان فرعا في الوجود لكنه اصل في الاستدلال
الثاني ما لم يعتمد عليه احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر
والشواذ الثالث ما اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه
ماخوذا من الثقة مع ان له معارضا وتوقف فيه جمع آخر من دون
رد وانكار له وان اختاروا العمل بما يعارضه لمثل ذلك فاجتمع

فيه وصفان عدم اتفاق الجميع في قبوله واتفاق الجميع في عدم رده
وهذا المقام هو مطرح النظرين فاختاره رئيس الطائفة نظرا منه
الى هذا الاتفاق واحتاط السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم
على العمل به فيعمل بعمومات الكتاب المجمع عليها الموافقة لاحدهما
فيقع العمل بواحد منهما ايضا لكنه لا من حيث هو بل من حيث موافقته
للكتاب الذي لا ريب فيه ثم ان المعلوم من طريقة السيد قدس سره على
ما يدل عليه مقالاته في رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما بخصوصه في كتاب
الله موافق يتوقف فيه ان تيسر كما هو الاصل في العقل والا يعمل بايهما
شاء فلو تيسر مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق العامة ايضا
لكان احوط بلا شبهة فان الظاهر فيما وقع موافقا لهم ومخالفا
ايضا ان يكون الموافق صادرا عن تقية فمقتضى اصل طريقته ان
لا يترك هذا الاحتياط ايضا وان لم نجد في كلامه التعرض لذلك ولعله
لم ير اظهاره في تصانيفه مصلحة حفظا لنوع من المدارات معهم طالبا
لاقبالهم على الحق بنحو تاليف لقلوبهم كما هو شيمته في سلوكه معهم على ما يظهر ٥
من تتبع تصانيفه فبالجملة يوافق ظاهر طريقة السيد قدس سره مقتضى
الاخبار الماثورة المشهورة من اهل بيت العصمة المذكورة في خطبة

الكافي في الترجيح بين الخبرين المتعارضين منها خذوا بالمجمع عليه فان
المجمع عليه لا ريب فيه ومنها اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب
الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوا
ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم ويوافق ايضا ما روي عنهم عليهم السلام في هذا
الباب من التوقف والاحتياط كقولهم لا تعمل بواحد منهما حتى
تاتي صاحبك فتسأله عنه وقولهم اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة
ولكنه انما يتأتى هذا النوع من الاحتياطات في العمل لمن كان
مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع ولا يتيسر لاكثر المكلفين فلا
يعمهم التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج في الدين اتفاقا
ولذا قال ثقة الاسلام نور الله مرقده في خطبة الكافي بعد ذكر
الثلث الاول من الروايات المذكورة المأثورة في طريق الترجيح عنهم
عليهم السلام رعاية للتوسعة المنظورة في الدين لعموم المكلفين
بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله
ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام

و

محاكمة بين السيد وثقة الاسلام قدس سرهما

وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم
انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة اخذ طريقته منه فصارت موجهة
موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة لطيفة هي
انه ضيق السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها في مشقة تتبع
الظواهر والاجماعات والاختلافات ليقضي به حق الاحتياط الذي
يفوت في تلك التوسعة فكيف يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب
ثراه في صورة التوسعة المذكورة ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع الى اخره
اذ يدل على ان الاحوط ايضا في هذا المقام هذا الاوسع الخ لا ما يقابله الذي
اختاره السيد قدس سره فنقول بحكم حق التامل في هذا المقام لثقة الاسلام
وذلك لان الروايات في باب الترجيح بين المتعارضين متعارضة ايضا
كما ترى وفي اختيار رعاية تقديم وتاخير لبعضها في العمل كما التزمه السيد
مظنة اعتماد على الرأي والاستحسان فالاحوط ان يختار المكلف ايما
شاء منها ايضا على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انه امرهم بدون
ضم شيء آخر من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج به عن حد التشبه باهل
الرأي ويدخل في الضعفاء المرحومين كما هو المروي عن ابي جعفر عليه السلام رحم
الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل تسليم فان اخذ منها ما يحوج الى المؤونة

تلك التتبعات والانظار وقع ايضا فيما فرمنه كما لا يخفى فلم يحصل
له مع ارتكاب هذا الضيق حق الاحتياط فصار الاحوط مطلقا
بالاخرة قبول التوسعة المذكورة اولا كما صرح به ثقة الاسلام
عطر الله مضجعه فتدبر واحفظ فان المقام من مزال الاقدام
فان العلامة ره صرح فيما مر من كلامه في النهاية بوقوع اصل
النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما ولكنه لم يحرر محل
النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع بينهما اصلا
بل صرح بان احدا من المتقدمين على زمن العلامة لم يذهب
الى حجية الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس في العدة بحجيته
واستدلاله عليها والمحقق الاسترابادي بنى تحقيق هذا المقام
على ما زعمه من انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع الورود عن
اصحاب العصمة عليهم السلم فبعد ما نقل كلام الرئيس في اول الاستبصار
قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره انه لا يجوز العمل
بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله الواقعي او حكم ورد عنهم عليهم السلم
ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم عنهم عليهم السلم وان
لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس

الطائفة

الطائفة وهو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة
عليهم السلم هو مراد علم الهدى عند التحقيق فصارت المناقشة
بين النحريرين العالمين المقدسين قدس سرهما لفظية لا
معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه ان دعوى
صراحة كلامه فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه
ما يدل على خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقة
خواص القدماء على التفصيل مع ما اوجب زيادة بصيرة فيها
من دقايق الجرح والتعديل فالتزمها وكن معها فانها سقاء
للغليل وشفاء للعليل فان قلت سلمنا ان عمل القدماء
من الاخباريين على طبق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل
اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا
العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلم
والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان قلنا يحصل
لنا بادنى تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا في كيفية طريق العمل
منها العلم ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر
فيها من الخصوصيات التي لو انفردت منها الانسلخت عن حقيقتها

بيان وجوه التي يحصل
فيها العلم بالاحكام في زمان
الغيبة سو

لم يمكن ثبوته لنا الا من طريق الآحاد فكيف لمن يكون فيما بعدنا
من الازمنة مثلا اذا راجعنا وجداننا وتاملنا في الاحكام
المتعلقة باجزاء صلوة الظهر مثلا وشرايطها وموانعها و
ما يتعلق بها لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق الآحاد الا
كونها اربع ركعات في الحضر وكون اول وقتها الزوال واشتمالها
على الاركان المشهورة في الجملة وما شابه هذه من الضروريات
الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او عالما
عاميا او غيره في هذه الازمان عند التتبع والانصاف فهو امر
عام البلوى لا مفر منه ومنها العلم بان المعاصرين لاهل العصمة
عليهم السلم حتى خواص اصحابهم ممن كان بعيدا عن حضرتهم
بمسافة يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل في الاكثر الا بما اوصل اليهم
غيرهم ممن وثقوا به في الجملة من اخبارهم وآثارهم ولم ينقل عن ونقلوا ظ
احد منهم توقفه عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى
ينضم اليه خبر آخر ومنها العلم بان قصد ائمتنا عليهم السلم في تعليم
خواص شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم
من الاهتمام في تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة وبث علمهم في

اخوانهم

اخوانهم وايراث كتبهم بينهم وامثال ذلك ان يحفظوا لشيعتهم
احكامهم الى آخر الزمان بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها
السابق المسبوق وهكذا ومنها العلم بان جمع ثقات هذه
الطائفة المحقة هذه الاخبار في اصولهم وتصانيفهم انما هو
لارشاد المسترشدين بالاخذ بها والعمل عليها فلولا ان التمسك
بها معلوم الجواز بينهم لرد بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع و
التصنيف منهم ونقل الينا هذا الرد والانكار مع ان المنقول
خلافه من انهم عرضوا بعض ذلك على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا
ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا على مولفها ككتاب الحلبي المعروض
على الصادق عليه السلم وكتاب يونس والفضل بن شاذان
المعروضين على العسكري عليه السلم ومنها العلم بانهم عليهم السلم
ما اشترطوا على هولاء النقلة لهذه العلوم الى غيرهم في شيء من المراتب
ان يذكروا لجميع الوسايط الى المعصوم لينظر المتعلم اولا في تعديلهم
وجرحهم بتتبع احوال كل واحد منهم ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول
والرد بل ما اشترطوا عليهم ايضا ان يذكروا لخصوص المعصوم
الذي اخذ هذا العلم منه بل ولا ان يصرحوا بانه ماخوذ من المعصوم ايضا

اعتماداً على دلالة مشاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم المأخوذة
من ائمتهم على انهم لا يفتون في مسئلة بقول مطلق الا عن علم منهم
دون الرأي والمقاييس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئاً
من هذه الشروط لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على
بعض رواية المراسيل او المقاطيع او المرفوعات او المضمرات
او الفتاوى المطلقة المعلوم الابتناء على العلم فهذه العلوم
الحاصلة لنا بالتتبع مع ما نضم اليها بالضرورة الدينية من عدم
جواز ردّ قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه لتستلزم القطع
الذي لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة
في الدين محتاط عن القول بغير علم معدود من رواة احاديثهم
عليهم شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خالياً
عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ايضاً خاصاً او عاماً
فلو ذكر لنا مع ذلك شيئاً منها ايضاً فهو الفضل فكيف اذا
وصل الينا هذه العلوم من مشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء
المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا
المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد و

بيان القطع لجواز العمل
بالروايات المضبوطة في كتب مشايخ
الامامية رضوان الله عليهم

السيد السند المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج
البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت
بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم
استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان مصنف الكتاب
من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زماناً وابصرهم واورعهم في الدين
وافقههم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل
باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين
خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله
روحه ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف و
المنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من
المخالفين المعاندين ايضاً والاستمداد ببركته والتضرع عند
شبكته والتعبير عنه بشيخ المشايخ مستمرة الى الآن يكفي لنا كتابه
الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب
يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان
من ساير التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير
النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ارتكاب اطراء ومبالغة

بيان مزية كتاب الكافي
على غيره

خصوصًا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصفه فى خطبته بانه
كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع
اليه المسترشد وياخذ من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة
عن الصادقين عليهما السلم والسنن القائمة التى عليها مدار
العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان
من تامل فى هذا الكلام وفى ساير فقرات خطبته وانصف من
نفسه ورفض ما لا يناسب لطالبى الحق عن طبعه علم منه بلا عروض
شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد
وايجاد التدين به فى زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامورًا
به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم
المشهور انه كان صنفه ببغداد فى مدة عشرين سنة فى زمان
الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه
مات فى سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات
ابى الحسن على بن محمد السمرى ره آخر الثقات الامناء وخاتم
المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب عليه السلم وخواص
شيعته وهى سنة يقال لها فى عرف اهل التواريخ سنة تناثر

النجوم

النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فان فى تلك السنة
ارتحل ايضا على بن الحسين بن موسى القمى والد الصدوق رحمهما
الله صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع
ما دل عليه ايضا من انقضاء الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
المنجمين او المسطور من جملة الملاحم الماثورة وبالجملة كان
قدس سره فى جميع مدة عمره معاصرًا للسفراء رحمهم الله واقعًا
فى زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زايدًا على اربع وسبعين
والا امكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام
العسكريين ايضا عليهم السلم فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء
ولا ينال اطلاعهم من هذه المجاورة ومع كونه فى هذه المرتبة فى الفضل
والورع والاهتمام فى امور الدين بل وان لا يعرض بتوسطهم
حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها فى هذا
المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة اسباب انتظام
امر الشيعة فى طريقتهم وازالة حيرتهم فى فترتهم وتجديد لمهمات
ما كان شارف الاندراس من الاصول الاربعة مائة المشهورة وغيرها
من الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين

هذا ليس بمعلوم [illegible]

في جامع الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت
عليهم السلم في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى
الرضا عم هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية وذلك
لما رووا عن النبي صلعم من ثبوت مجدد للدين في راس كل مائة
فتدبر ولا تغفل وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكلام
بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة عن الصادقين
التي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه عدم الا
حتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده
وانه فضل مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع
طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه
غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه قال
صاحب الفوايد من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار
والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت
في زمان الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره
ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما
في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة

بيان عدم الاحتياج الى التفحص عن احوال الرجال سند الروايات المذكورة في الكافي

مائزة

مائزة ذلك ظن الذين لا يوقنون انتهى ويظهر من سياقة كلامه
ايضا ان الصحة غير مختصة ببعضها دون بعض بل عبارة
عن معنى يوجد في جميعها فليس المراد بها المصطلح عليها في
عرف المتأخرين من المجتهدين الذين قسموا احاديث كتب اصحابنا
تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام الاربعة المشهورة باعتبار
رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر اصلا قال الشيخ البهائي
في اوايل كتاب مشرق الشمسين استقر اصطلاح المتأخرين
من علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة الى الانواع الثلثة
المشهورة اعني الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة
سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح او اماميين ممدوحين
بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقي فحسن او كانوا كلا او بعضا
غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا
بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم
بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد
بما يقتضي اعتقادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون
اليه انتهى وذهب صاحب الفوائد الى ان معنى الصحيح عندهم ما علم

علما قطعيا وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقية و
لا يخفى ان التزام هذا المعنى في الصحيح افراط غير محتاج اليه بعد
ثبوت العلم بجواز التدين بتلك الاثار واستفادة الاحكام
الواصلية منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعي الدلالة
على المراد بنفسها او بالقراين بناء على ان العمل لو بني على غير ذلك
كان مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهي عن اتباعه
قال الاستاد دام ظله في حواشي العدة ان بناء طريقة على
توهم انه ليس واسطة بين العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله
تعالى الواقعي وبين العمل والحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن
المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل والحكم
بظواهر القران او ظواهر الروايات الجامعة للشروط لاجل
العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما سواء كان الحكم مظنونا ام لا
وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم ام لا
انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب
من الروايات عنهم عليهم السلم بعد فهم ظواهرها من دون سماع
من شيخ او قراءة عليه او نحوهما من انحاء التحمل كالاجازة

و

ذكر ما يتوهم من كلام السيد قدس سره من عدم جواز العمل في كتب الروايات ودفعه

والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما ذكره السيد المرتضى قدس سره
في بعض اجوبته عما سئل عنه من انه هل يجوز لعالم او متمكن من العلم
او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف
الشرعي الى كتاب مصنف كرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه
او كتاب رواية كالكافي للكليني او كتاب اصل ككتاب الحلبي ام لا
يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم او عامي الرجوع في حكم من
احكام الشرعية الى كتاب مصنف لان العمل لا بد ان يكون تابعا
للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلنا
من المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة
النسبة الى مؤلفه اذا اطمان الذكي بصحته من وجوهها انما هي
بمنزلة سماع نطق مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره
ولا الاجازة او المناولة وما اشبههما مما اعتبروا زيادة فايدة
فضلا عن ان يكون من شروط جواز الاخذ به كما توهم قال صاحب
المعالم فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث
لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد

[illegible]

من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها
في بقاء سلسلة الاسناد بالنبي صلى والائمة عليهم السلم وذلك
امر مطلوب مرغوب للتيمن كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام
السيد على صورة ان لا يكون للناظر فيه علم بنسبته الى مصنفه
او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب المصنف المذكور في الفتاوى
المطلقة المجردة عن الرواية لاقتصاره في الجواب عليه فلا يشتمل
ما عطف عليه المسائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل فيكون
مضايقة في العمل بالفتوى المطلقة باعتبار امكان ابتنائها
على اخبار الآحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل
بالرواية المشتمل عليها مثل الكافي واصول الحلبي فان قلت
فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة بيان طريقة العمل عند تعارض الروايات
الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه الصورة مستفاد منها
ايضا بدون احتياج الى الخارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به
المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما
شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا
من باب الاستحسان بميل النفس والهوى ولا من باب كونه

الاخذ

الاخذ باحدهما اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في
عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال
من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب
بيان كيفية حصول العلم للعامي بالاحكام العلم في مسائله المحتاج اليها وقل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا
ان مطلوبه بهذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق
بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق
سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل
معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش
والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى عالم في تعلم مسألة
يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عمله على العلم ايضا واما سبيل
العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علمه من الاخبار و
الآثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بنظام معناها بعنوان
الاخبار والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا ينجر الى الافتاء
والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان للعالم بالاحكام الواقعية
اذا عرفت ما ذكرنا بتفاصيله تبين لك ان اهل العلم لا يقولون
في غير الضروريات الدينية وما يجري مجريها على غير الكتاب والاخبار المروية

عن اهل البيت عليهم السلام المشتملة على السنن النبوية و
يجتنبون اتباع الاراء والظنون في استنباط المعاني منهما
بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه فما لم يوجد بعد التتبع
في ظاهر شيء منهما فالحكم عندهم كالحكم ما لم يبلغ فيه خطاب اما
الاباحة سمعا على ما صرح به الصدوق قده في الاعتقادات و
التخيير بين اقوال الطايفة المحقة فيه لو كانت والا التوقف
بحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما اهل الاجتهاد
المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام فمع اختلاف ارائهم وتفرق
اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى مجتهد
ومقلد فيوجبون على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية
وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم واتفقوا ايضا على ان
ظن المجتهد بحكم موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء بمفاده
وعمدة مستمسكاتهم في ذلك الاجماع الذي يدعونه حتى ان
صاحب المعالم ره من الخاصة صرح به بقوله ان التعويل في الاعتماد
على ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة
عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا ايضا على وجوب

تفصيل اعتقادات المجتهدين واختلافاتهم في امور متعلقة بالاجتهاد

الاجتهاد

الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايضا على عدم انحصار المدرك
للحكم الشرعي الغير المقطوع به في الكتاب والسنة وعلى انحصار
مدركه منهما في غير المعلومات المراد من النصوص السالمة من الكتاب
وفي مثله من المقطوعات الصدور من السنة وكذا في غيرهما
كغير المعلومات الوقوع من معلومات الحجية من الاجماع بناء
على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل الاجتهادية
لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشيء وبعبارة اخرى
صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار معلوماته لا باعتبار
مظنوناته وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير المجتهد وكل
مجتهد كذلك غير عالم فافهم واتفقوا ايضا على جواز مخالفة
مجتهد لمجتهد آخر في الحكم ثم انهم اختلفوا هل كل من المجتهدين
المختلفين مصيب ام لا فمنهم من زعم كابي الحسن وابي هاشم
وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم معين في مسئلة يجري فيها
الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات الدينية بل انه
فوضه الى اراء المجتهدين وظنونهم فما ادى نظر المجتهد اليه فهو حكم
الله الواقعي في حقه وحق مقلديه ويقال لهم المصوبة ومنهم

من ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر المريسي من العامة الى ان
لله تعالى في كل واقعة حكما معينا يعلمه العالمون ولكن
من لم يعلمه واجتهد فيه فقد تتفق له الاصابة وقد لا تتفق
ويقال لهم المخطئة فدليل الخاصة على بطلان هذا التصويب
ظ فان من ضروريات مذهبهم ان لله تعالى حكما معينا في كل
حادثة الى يوم القيمة وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة العارفين
بكتاب الله المحيط بها بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرة
للتصويب فاستدلوا على بطلانه فان تصويب كل مجتهد
فيما اجتهد مستلزم للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجا مجتهدا
شافعيا وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت باين ثم قال
راجعتك والرجل يعتقد الحل والمراة تعتقد الحرمة فيلزم من
تصويب المذهبين حلها وحرمتها وايضا لو فرضنا ان ينكح
مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المراة
باذن وليها وهو يرى بطلان الاول فيلزم من تصويب المذهبين
حلها لهما واجاب العضد في شرح مختصر الاصول عن هذا الدليل
اولا بالنقض بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزم اتباع

ابطال ما ذهب اليه المصوبة
على طريقة الخاصة والعامة

ظنه

ظنه ثم قال والجواب الحق هو الحل وهو ان يرجع الى حاكم يحكم بينهما
فيتبعان حكمه ولا يخفى فيه اما اولا فلان النقض غير وارد فانه
لا يلزم من لزوم اتباع الظن اتفاقا مفسدة اجماع الحل والحرمة
او حل زوجة لزوجين في الواقع على كل من المذهبين فخلط بين
ما جعل المستدرك مفسدة وبين غيره واما ثانيا فلان الحل غير حاسم
للنزاع لجواز فرض اختلاف الحكام ايضا في ذلك فيختار كل من
المتخاصمين من يوافقه الا ان يفرض قطعه بنوع من الجبر و
استيلاء بعض الحكام على بعض والا الاصل المفسدة وهو لزوم
المحال في الواقع لما عرفت من انه لازم على فرض التصويب البتة
فتدبر ثم انهم اختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي
يتمكن من استنباط كل مسئلة شرعية فرعية نظرية فان الآمدي
من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية انكراه ثم على تقدير
تحققه اختلفوا في امكان حصول العلم به من نفسه فضلا
عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا
في جواز اعتماد المتجزي على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم
الى وجوب اخذه على المجتهد المطلق كساير المقلدين ثم على تقدير جواز

اعتماد المذكور اختلفوا في جواز اخذ مقلد من هذا المتجزي مع تحقق
المطلق واختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق فمنهم من قال
يجوز فقده في بعض الازمنة فيقوم مجتهد المذهب وهو المقتدي
لامام من الائمة مقامه فلا يعتبر فيه الشروط المعتبرة في المطلق
ويكفيه معرفة قواعد امامه فاذا سئل من حادثة لم يعرف للامام
فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على اصوله ومنهم
من يرى انه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد المقتدي وقيل يتادى
به فرض الكفاية في الفتوى وان لم يتادى به فرض الكفاية في احياء
العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى ويظهر من كلام بعض
علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد اجماع في زمن
المتاخرين على انه لا يجوز العمل الا باجتهاد اربعة من مجتهديهم
الى يوم القيمة فلو قلد احد في هذا الزمان وبعده مجتهدا خامسا
من مجتهديهم المتقدمين او اجتهد اجتهادا جديدا كان من اهل
البدعة والضلالة نعم يجوز الاجتهاد في مذهب احد الاربعة
كما في تلميذي ابي حنيفة فانهما اجتهدا في مذهبه واستخرجا فتاوي
بناء على اصوله وليس لاحد من هذه الطوايف المتخالفة دليل

قطعي

قطعي على صحة مذهبه وليس ايضا على ما ادعوه في جميع تلك المراتب
ما افادظنا قويا على التحقيق فرجع في الحقيقة كل ما تجشموا
فيه لاثبات مطالبهم الى الاجتهاد في الاجتهاد نظير نور على
نور منه ما يرى في تعويلهم في مسئلة التجزي وهو المذهب المشهور
المنصور بين اكثر المتاخرين سيما اعلام مجتهدي الامامية رحمهم
الله على رواية ابي خديجة وامثالها وعلى هذا لا يخفى انه يمكن ان يوجه
به ما اشتهر عن ثقاته منهم ان فرض صحة التجزي يستلزم الدور فلا يكون
توهما باطلا كما افاده الشيخ البهائي نور الله مرقده في الزبدة ببيانه
ان يقال من لوازم صحة الاجتهاد مطلقا ان يكون ظن المجتهد
موجبا للعلم بجواز العمل بمظنونه ولما انحصر دلايل صحة التجزي
في الظنيات عندهم ايضا لعدم تحقق الاجماع القطعي الذي
يدعونه في المطلق وعليه اعتمادهم كما مر في المتجزي اتفاقا يلزم
ان لا يعلم المتجزي ان ظنونه موجبة للعلم المذكور ما لم يعلم ان ظنه
في صحة التجزي ولحوقه بالاجتهاد المطلق موجب للعلم بجواز
العمل بمقتضاه وبالعكس وبعبارة اخرى حصول علم المتجزي
بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه

[illegible] ما رواه عن الصادق ع [illegible]
[illegible]

بيان لزوم الدور على فرض صحة التجزي على تقدير صحة الاجتهاد

في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور ومًا واضحًا و
لا يخفى ايضًا ان ما اعتمد عليه بعض الفضلاء في اثبات تجزي ان
المتجزي اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها يمكن دفعه بان مساواته للمجتهد المطلق فيها انما تنفع
اذا كان حجية اجتهاد المجتهد المطلق منوطة بالاطلاع المذكور
ولم يعتبر فيه شيء آخر وهو باطل عند القائلين به ايضًا اذ زعموه
على ما ادعوه من اجماع الامة عليه وصرح محققوهم بانه ليس
عليه دليل قطعي غيره ومعلوم عدم تحقق الاجماع المذكور
في المتجزي فتامل ثم اعلم ان فتح اصل باب الاجتهاد باتفاق
الاذكياء من اهل السير انما وقع من جانب النواصب الذين ذكر سبب حدوث الاجتهاد
كانوا لم يرضوا بما امر الله تعالى به ونص نبيه صلى الله عليه وآله وطريقة متقدميهم
عليه من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام والتمسك بذيلهم
واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم بجميعها حبًا للرياسة
وطمعًا في الزخارف فالسلف منهم كشيخيهم كانوا يبنون
عليه بعض افعالهم واحكامهم وفتاويهم في الحوادث و

الوقايع

الوقايع التي تمس الحاجة اليها ويشتبه الحق فيها عليهم بدون
التجاوز عن هذا القدر الى النظر فيما لا احتياج لهم اليه بمحض احتمال
الوقوع فعادتهم غالبًا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه بشيء يظنون
انه الحكم الواقعي وربما كانوا يرجعون عند تنبيه امير المؤمنين
عليه السلام على خطائهم كرجوع عمر عن رجم الزانية الحاملة الى امره
عليه السلام وهكذا في كثير كما هو المشهور بين الجمهور او بتنبيه غيره ممن
كانوا يعدونه من اهل العلم كابن عباس وابن المسعود ومن
شابههما من الصحابة وممن لا يعدونه منه ايضًا احيانًا اذا
نطق فيه بحجة بينة يتفطنون بها على خطائهم كرجوع عمر عن
النهي عن الغلو في الصداق بتنبيه امرأة اياه على آية القنطار
ورجوعه عما حكم به في الفريضة المشتركة قال صاحب القاموس
المشركة كمعظمة ويقال المشتركة زوج وام واخوان لام واخوان
لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين لام ولم يجعل للاخوين
لاب وام شيئًا فقالوا يا امير المؤمنين هب ان ابانا كان
حمارًا فاشركنا بقرابة امنا فاشرك بينهم فسميت مشركة ومشتركة
وحمارية انتهى وقلما يرجعون ويصرون على خطائهم لما يميل اليه

طبعهم من المساهلة فى الامور الدينية هذا حالهم فى المشتبهات
عليهم وقد اشار امير المؤمنين عليه السلام اليه فى خطبته مذكورة فى
نهج البلاغة بقوله فيا عجبا ومالى لا اعجب من خطأ هذه الفرق
على اختلاف حججها فى دينها لا يقتفون اثر نبى ولا يعتقدون
بعمل وصى ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون
فى الشبهات ويسيرون فى الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا
والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم فى المعضلات الى انفسهم
وتعويلهم فى المبهمات على آرائهم كان كل امرئ منهم امام نفسه
قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات الخطبة
واما ما ارتكبوه من الخلاف الصريح للكتاب والسنة لمصالح انفسهم
كمنع عمر عن احضار ما امر صلى الله عليه وآله به فى احتضاره
لان يكتب شيئا لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المؤمنين
عليه السلام بعده صلعم وعن تصرف فاطمة عليها السلام فى فدك
بعد ما رضى به ابو بكر وكتب لها كتابا وامثالها او لمصالح
اخر كمنعه عن المتعتين متعة النساء ومتعة الحج وقول
حى على خير العمل فى الاذان بقوله ثلث كن فى عهد رسول الله صلعم

بيان ان امثال تحريم المتعتين ليست من الاجتهاد كما اشتهر

وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد بل من عناد
وافساد فى الدين عمدا لظهور انهم فيها كانوا غير ظانين
لمطابقتها للحكم الواقعى منه تعالى بل عالمين بخلافه فكيف
يكون اجتهادا فعد قوم منهم امثال ذلك اجتهادا مقابلا
لاجتهاد النبى صلعم فى خلافها وعده صلى الله عليه وآله ايضا
من جملة المجتهدين فى الاحكام وتجويز خطائه كالشارح الجديد
للتجريد ومن وافقه تعصبا لكيك جدا نعم صارت هذه
الافعال والاحكام منهم سببا عظيما ومستندا قويا للاجتهادات
من تبعهم بعدهم ولذا استحسن الواهون فى حسن الاجتهاد
منهم ما وقع من عمر فى احتضار النبى صلى الله عليه وآله نقل ابن
حجر الاسقلانى فى شرح صحيح البخارى فى باب مرض النبى صلعم
عند ذكر حديث منع عمر النبى صلعم عن قوله ائتونى اكتب لكم
كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن النووى انه قال اتفق العلماء
على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقة نظره
لانه خشى ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة
لكونها منصوصة واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء

ذكر طريقة متأخرى اهل الاجتهاد من العامة

انتهى هذا حال السلف واما الخلف منهم كابي حنيفة وامثاله فانهم
كانوا يتوغلون في الاجتهاد بالنظر في جزئيات مسائل تمام ابواب
فروع الفقه واستخراج المسائل الغريبة واحكام الصور
النادرة اظهارا للتبحر في تلك الجهالات وحبا لعد القوم
اياهم من ارباب الراي واصحاب المقالات روى الشيخ ابو عمرو
محمد بن عبد العزيز الكشي ره باسناده عن حريز قال دخلت
على ابي حنيفة وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال
لي هذه الكتب كلها في الطلاق قال قلت فقوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة
فقال لي وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول
في مكاتب كانت مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة و
تسعين درهما ثم احدث يعني الزنا فكيف تحده فقلت عندي
بعينها حديث حدثني محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا
عليه السلام كان يضرب بالسوط بثلثه وبنصفه وببعضه
وبقدر اداه فقال لي اما اني اسالك عن مسئلة لا يكون فيها
شيء فما تقول في جمل اخرج من البحر فقلت ان شاء فليكن بقرة
ان

ان كانت عليه فلوس اكلناه والا فلا انتهى وهكذا ازداد الناس
بعدهم شوقا الى توسيع ابواب الاجتهادات فاشتغلوا
بتدوين اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية
تحصيل الظن منها فصار المعتبر عندهم من اصول الامارات
التي بها يستدلون على العمل في الاحكام وعليها يعتمدون و
يعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصرا في خمسة
وان تشعب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني الكتاب
والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط يفهم
من مصنفاتهم وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين
على عمل غيرهم ايضا ممن اعتمدوا على تدينه احيانا والثالث
الاجماع المعتبر على رايهم المفيد للقطع عندهم وهو العمدة بينهم حتى
فرعوا عليه العمل باصل الاجتهاد كما مر والعمل بظاهر الكتاب و
السنة ايضا قال العضدي في شرح المختصر في ابطال الاستدلال
بظاهر القرآن على حجية الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر انما
يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع
الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا

واعترض عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بان جواز التمسك
بظاهر القران في مسايل الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين
او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم
حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع افادته
القطع من مظان الاجتهاد قلنا قد مر في ذيل ما اشرنا اليه من
تعيين المدارك من الكتاب والسنة ان دخوله في مدارك الاحكام
الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة الوقوع المعلومة الحجية
كالمنقول بخبر الواحد منه عند غير الغزالي وبعض الحنفية او ما
يجري مجراها الرابع القياس الذي اول من دان به من الناس كما هو
المشهور هو ابو حنيفة عمل به في زمن الصادق عليه السلم ولم
يتنبه لبطلانه بما وصل اليه منه عليه السلم في ذلك كما يدل عليه الاخبار
والاثار وهو عبارة عن مساواة فرع لاصل في علة حكمه او
اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع فله اركان اربعة وكذا اقسام
مفصلة بينهم بشروطها يعملون بها مطلقا ويأولون ما يدل
على سقوطه من ظواهر الكتاب الناهية عن اقتفاء غير المعلوم
المانعة من اتباع الظن ولا يلتفتون الى انكار كثير من الصحابة

كابن

كابن عباس وشيخيهم لذلك كما هو المشهور ولا الى اجماع الائمة الطاهرة
على بطلانه ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها
مع التخالف وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يرونه ظاهرا فيه
من الكتاب والسنة الخامس دليل العقل كالاستصحاب و
البراءة الاصلية والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها ففي
هذا الخامس يندرج امور كثيرة ستقف على حقيقة معظمها
عن قريب هذا هو حكاية الاصول العامة **واما الخاصة**
من مجتهدي علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم وان
وافقهم الاكثر في الاكثر من تلك الاصول بحسب الظاهر ولكن
بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ورعاية اجراء ما تلقوه من
ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن اصولهم امتيازا
كادت تنقلب حقيقة اخرى فصار الكتاب برجوعهم فيه
الى التفسيرات الماخوذة عن المعصومين عليهم السلم والتاويلات
الماثورة عن العلماء الراسخين ع كتابا كانه غير كتابهم وصارت
السنة باخبارهم عن احوالها وعدم اعتقادهم على رجالها و
سؤالهم اهل الذكر عن مشكلاتها واخذهم عنهم معاني معضلاتها

بيان طريقة المتأخرين من الامامية رضوان الله عليهم في الاجتهاد

ومتشابهاتها سنّة متمرة مفيدة خلاف سنتهم ثم اضافوا ايضا
الى مختارها من الآثار والاخبار المحفوظة لهم من اهل البيت
المترجمين لصاحب الشريعة الموافقين له في السنّة والطريقة
اضعاف مضاعفها قلما يقع واقعة لا يسهل استنباط
حكمها من جزئياتها وكلياتها وشذّ ما يحدث حادثة لا يتيسّر
استخراج الخلاص منها عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائي
ره في رسالته الموسومة بالوجيزة في الدراية وما تضمنته
كتب الخاصة رضوان الله عليهم من الاحاديث المروية عنهم
عليهم السلم تزيد على ما في الصحاح الستّ بكثير كما يظهر لمن
تتبّع احاديث الفريقين وقد روى راوٍ واحدٌ وهو ابان بن
تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد
الصادق عليهما السلم ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال
انتهى هذا ولكن اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام
المشهورة بينهم مخالفا القدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع
في الاسم لا المسمّى كما لا يخفى وعذرهم في ذلك على ما ذكره صاحب
كتاب المنتقى ان القدماء كانوا يستغنون عنه في الغالب بكثرة

القراين

القراين الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف فلما
اندرست تلك الآثار اضطر المتأخرون الى تمييز الخالي من الريب
وتعيين البعيد عن الشك ثم قال ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح
قبل زمن العلامة الا من السيد كمال الدين بن طاوس واذا اطلقت
الصحة في كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت او الصدق انتهى
وقال الشيخ البهائي ره في مشرق الشمسين بعد ذكر ما يقرب من ذلك
في عذرهم عن اتباع هذا الاصطلاح ثم انهم اعلى الله مقامهم ربما
يسلكون طريقة القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل
المشاهير كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من
انهم لا يرسلون الا عن عدل يثقون بصدقه بل يصفون بعض
الاحاديث التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي
بالصحة نظرا الى اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى
هذا جرى العلامة في المختلف حيث قال في مسئلة ظهور فسق امام
الجماعة ان حديث عبد الله بن بكير صحيح وفي الخلاصة حيث قال
ان طريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه
ابان بن عثمان مستندا في الكتابين الى اجماع العصابة على

على تصحيح ما يصح منهما وقد جرى شيخنا الشهيد طاب ثراه على
هذا المنوال ايضاً كما وصف في بحث القراءة من الشرح حديث
الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال ذلك في
كلامه كثيرة فلا تغفل انتهى واما الاجماع فباشتراطهم فيه دخول
المعصوم او ما يقرب منه صار من الحجج التي لا ريب فيها فلم يعتبروا
الاجماعات المختلفة المتداولة بين العامة فانه غير مثمر
عندهم ظناً بالحكم فضلاً عن العلم بل العلم حاصل لهم بخلاف
كثير منها من جهة التواتر عن الائمة عليهم السلم ولهذا المبحث
زيادة توضيح وتفصيل يجيء عن قريب في مقامها انشاء
الله تعالى واما القياس فعندهم ساقط من الاعتبار لتواتر
الروايات عن الائمة عليهم السلم في النهي عن استعماله قال
المحقق الحلي ره في رسالته في اصول الفقه بعد تحديد الاجتهاد
بما يشمل القياس فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون الامامية
من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث
ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس
كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية

التي

التي ليس احدها القياس انتهى والمشهور بينهم ان ابا علي بن الجنيد
من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل ايضاً انه رجع عنه اخيراً
نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة
اعتقاداً منهم بتحقيقهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة
في اقسامه واكثر ما روى المخالفون من قبيل القياس عن
رسول الله صلعم وعن امير المومنين ع يحمله الخاصة على احدى
الصورتين المذكورتين واما دليل العقل فقد حصره بعض
تصوير ان دليل العقل كيف يعد من المدارك الشرعية
مصنفي الاصول منهم في احد قسمي الاستصحاب وبعضهم ضم
اليه اموراً اخر وعبر عن المجموع بدلايل العقل فينبغي اولاً تصوير
ان دليل العقل كيف يتصور ان يعد من جملة الادلة الشرعية
ثم الشروع في تفصيلها فنقول المراد من دليل العقل هنا ما
اعتقد العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون
على طبقه وان لم يقم عليه شيء من الادلة السابقة فبهذا
الاعتبار يكون شرعياً ايضاً وقد عد منه المحقق في المعتبر
والشهيد في الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك قال السيد المرتضى

قدس سره في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعائه
انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب
انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو
كان ثابتا انتهى ووجهه ان عدم الاعلام منه تعالى بوجوب
اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعالى بالقبيح وهو منفي عنه
تعالى بالاصول الدينية وبهنا دقايق لا بد من التنبيه عليها
للبصيرة في المباحث الآتية الاولى ان المنكرين للحسن
والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم
ان يتمسكوا في فقهياتهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب
ونحوه فان اثبات حكم شرعي بالعقل اعتراف بحسنه
عند التحقيق مع ان الواقع منهم خلافه الثانية ان اثبات
الحكم الشرعي بالعقل موقوف على اثبات ان مرتكب القبيح العقلي
مثلا كما انه ملوم في العاجل معاقب في الآجل ايضا حتى صار
حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذي ذهب اليه الفحول
من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا والاخبار المأثورة بل المتواترة معنى في انه

اشكالات في عد اكثر دلايل العقل من المدارك الشرعية

لم

لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة الثالثة ان حكم العقل بان الحكم الشرعي في
المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا انما يتصور اذا افاد
الدليل ظنا به لا اقل وبعض من هذه الدلايل كالاستحسان
والمصالح المرسلة وان لم يبعد فيه ذلك ولكن بعضا آخر منها
كاصالة النفي وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة ظن عدم الحكم
بل التحقيق ان غاية ما يحصل للعقل من مثلها الحكم بان طريق
العمل هو هذا واين ذلك من الحكم الواقعي الذي يطلب اهل الاجتهاد
تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذه الدقايق فاعلم ان
عمدة دلايل العقل التي اشتهر عدها من جملة الادلة الشرعية امران
الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم او نفيه في الزمن الثاني
تعويلا على ثبوته او نفيه في الاول فيكون قسمين استصحاب
الاثبات واستصحاب النفي فالاول حجة عند جمع من اعلام الخاصة
دون الثاني والثاني عند جمع آخر دون الاول او معه والشافعية
وبعض الحنفية على حجية الجميع واكثر الحنفية على الثاني خاصة
وقد يطلق الاستصحاب على العمل بمثل الحكم السابق وبهذا

بيان المعتبر من الاستصحاب وغير المعتبر منه

نقل مكاتبة بين البيضاوي والعلامة رة

المعنى لا يكون معه ودام من تلك الادلة وقد كان اشتبه ذلك
على بعض نقل ان القاضي البيضاوي لما وقف على ما افاده
العلامة الحلي رة في بحث الطهارة من القواعد بقوله ولو
تيقنهما اي الطهارة والحدث وشك في التأخر فان لم يعلم
حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى
العلامة يا مولانا جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام
المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر في الاصول مسئلة اجماعية
هي ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل على رفعه ومعه لا يبقى
حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف الظاهر اذا اعتضده
دليل صار هو الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على حالة
الشك قد انتقض بضده فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث
حدثا ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث
فيعمل على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب
الاول وان كان محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخرة
عنه ثم حصل الشك في ناقض هذه الطهارة والاصل فيها البقاء
وكان الواجب على القانون الكلي الاصولي ان يبقى على ضد ما

تقدم

تقدم انتهى كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على افادة
مولينا الامام العالم ادام الله فضائله واسبغ وتعجبت
من صدور هذا الاعتراض عنه فان العبد ما استدل بالاستصحاب
بل استدل بقياس مركب من منفصلة مانعة الخلو بالمعنى
الاعم عنادية وحمليتين وتقريره انه ان كان في الحالة السابقة
متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون الطهارة وهي سابقة على
الحدث او الحدث الرافع للطهارة الاولى ويكون الطهارة الثانية
بعده ولا يخلو الامر منهما لانحصار عنده طهارة واحدة رافعة للحدث
في الحالة الثانية وحدث واحد رافع للطهارة وامتناع الخلو
بين ان يكون السابقة الطهارة الثانية او الحدث ظاهر ويمتنع
ان يكون الطهارة السابقة وان كانت طهارة عقيب طهارة
فلا تكون رافعة للحدث والتقدير خلافه فتعين ان يكون السابق
الحدث وكلما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متأخرة عنه
لانه طهارة واحدة رافعة للحدث فاذا امتنع تقدمها على الحدث
وجب تأخرها عنه وان كان في الحالة السابقة محدثا فعلى هذا
التقدير اما ان يكون السابق الحدث او الطهارة والاول محال

وان كان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير
ان الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون
السابق هو الطهارة والمتأخرة هو الحدث فيكون محدثا فقد
ثبت ان حكمه فى هذه الحالة موافق للحكم فى الحالة الاولى
بهذا الدليل بالاستصحاب والعبد انما قال استصحبه اى
عمل بمثل حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضى البيضاوى
على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق
الاسترابادى فى الفوايد اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين ذكر الصورتين المعتبرتين من الاستصحاب اتفاقا
باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما
ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلعم
الى ان يجى نسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر من الامور
الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه
عبد رجل آخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا و
كون الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان
مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شى جعله
الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشى قد يكون شهادة

العدلين

العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من فى حكمه وقد يكون
بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل فى سوق المسلمين واشباه
ذلك من الامور الحسية انتهى والثانى البراءة الاصلية ويقال
ان الامر الثانى متضمن الامر الاول وهو الاستصحاب ١٢
لها اصالة النفى وهو غير استصحاب النفى عند المحققين وان لم
يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين
من الخاصة حتى ان المحقق الحلى ره صرح فى اصوله باطباق العلماء
على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولكنه قد رجع عن جواز التمسك بها فى غير ما يعم
به البلوى على ما يظهر من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق
بين ما يعم به البلوى وغيره هيهنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان
له حكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم
الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع هذا الاصل
الى اصل آخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم مدرك
شرعى للحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعى لعدم الحكم
وللمحقق الحلى فى اصوله كلام مفيد لما هو المقصود فى هذا المقام
قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى

ذكر كيفية عملهم بالبراءة الاصلية وبيان عدم حجيتها على التحقيق

مدع حكماً شرعياً جاز للخصم ان يتمسك في انتفائه بالبراءة
الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية
لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين
احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات
الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين انه لو كان
هذا الحكم ثابتا لدل عليه احد تلك الدلايل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم
التكليف بلا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم
كون ذلك دليلاً على نفي الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادي
الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا
وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت
عادة العامة وعادة المتاخرين عن علمائنا الخاصة بالتمسك
بالبراءة الاصلية في المقامين وانا ابطلنا جواز التمسك بها
لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج
اليها الامة الى يوم القيمة او يخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب

قطعي

قطعي من الله تعالى خال عن معارض معادل ولعلمنا بان كل ما جاء
به نبينا صلعم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وعلمنا
بانهم لم يرخصونا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم
الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه
بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان
الاشتباه في الاحكام غير منحصر في ذينك المقامين بل قد يكون
في استحباب فعل وعدمه وفي كراهة فعل وعدمها بل في اباحة
فعل وعدمها ايضا وبالجملة يجري ذلك الاشتباه في جميع الاحكام
الخمسة فيلزم من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد
بها في كل من هذه الصور جانب العدم وقد مر الاشارة
الى انها ليست مظنة للحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها
اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي
انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في هذه الصور بهذا الحكم فقد
مر الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك
آخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم يعبرون عنه
بان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي

لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل
الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم تعلم شمول الحكم
الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها ليست امارة
في نفسها للشيء فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايضا
يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم
اجراء الدلائل المبطلة لاصل الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان
التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك الدلائل يقتضي
التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل ايضا
وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يختص على
هذا التقدير ايضا بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان في غاية
الضعف فان وجود اصل المعارض كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور
ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم وهذا ظاهر بالوجدان ولكن كثيرا
ما يستدل بها العلامة ره في المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض
ولو كان قويا ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيرا ما يتمسك بها
في مقابل من يتمسك في الاثبات بالاحتياط كما في مسئلة قدر كفارة
الشيخ والشيخة اذا افطرا للمشقة هل هو مد او مدان ذهب الشيخ

ذكر بعض الاجتهادات المبنية على البراءة في مقابل الاحتياط او عكسها من العلامة ره

رة

ره الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة بالمد متمسكا بالبراءة
في مقابل الاحتياط المذكور وربما يعكس الامر فيتمسك بالاحتياط
في مقابل البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة
ارطال وستة ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة الموافقة
للبراءة وكما في مسئلة قضاء صوم السبعة بدل الهدي هل يجب على
ولي المكلف اذا مات قبل صومها مع القدرة عليه ام لا رجح الوجوب
على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق ره متمسكا بالاحتياط
في مقابل البراءة والتحقيق في هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايضا
لا يوجب ظنا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل الاغر فعلى تقدير
صحة الاجتهاد ايضا يكون اثبات حكم به كنفي حكم بالبراءة في يتمسك
في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل الآخر خصوصا
بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم قد تمسكوا
في الفقهيات باصول هي سوى اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم
اجزاء كل من الواجب والندب عن الآخر والاصل عدم بلوغ الماء
كرا والاصل صحة البيع والاصل صحة تصرفات المسلم وامثال ذلك
فالضابط فيها ان لا يعتبر شيء منها الا ما له مستند من كتاب او سنة

بيان حال غير الاستصحاب والبراءة من الاصول المعمول بها بينهم

او ما يجري مجريهما فهو حجة كساير القواعد الكلية المتلقاة من الشارع
فيجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم
السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا ينقض اليقين ابدا
بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه
قذر وقولهم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف
الحرام منه بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين فربما يتعقلون
قاعدة كلية باستقراء غير تام لاحكام جزئياتها او ياخذون
ظاهر عام بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها في القياس
المرتب لاثبات حكم موضع القضية الكلية فينتجون منه نتيجة
فيعارضون بها روايات صحيحة صريحة في التخصيص كما في مسئلة
الحيض هل يجامع الحمل ام لا ذهب الى الاول السيد المرتضى وابنا بويه
رحمهم الله لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير
والى الثاني ابن ادريس موافقا لابن الجنيد واحتج على ما نقل عنه
العلامة في المختلف بقياس من الشكل الثاني تحريره كل حامل
مع رؤية الدم يصح طلاقها اجماعا ولا شيء من الحائض بصحيح
طلاقها اجماعا فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه لا شيء من

الحامل

كلام الشيخ فخر الدين ره

الحامل المذكورة بحائض فعارض بها تلك الروايات المخصصة فجوابه
هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل
على هذا ما اجاب عنه ره فيه بعد ذكر الروايات بالمنع عن كون الحايض
مطلقا لا يصح طلاقها ثم قال ولهذا جوزنا طلاق الغايب مع
الحيض فقوله ولهذا الخ على سياق التفريع ظاهر في ان المناط
لمنع الكلية وجود تلك الروايات لا تجويز طلاق الغايب مع الحيض
وكانه غفل عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح
فذكره في الجواب على سبيل السند المساوي للمنع فيرد عليه انه
غير حاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القياس بطلاق
الحاضر فافهم ومما يناسب ذكره المقام ان صاحب الفوائد ره
ذكر في جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم عليهم السلم
لا تنقض يقينا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر جار في نفس
احكامه تعالى ثم قال وقد فهمنا انه مخصوص بافعال الانسان
واحواله واشباههما من الوقايع المخصوصة وذكر ايضا من جملتها
ان كثيرا منهم لم يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا بنجاسته شخص
محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرمته

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوايد في جملة اغلاط القوم سره

ولم نقدر على التميز بينهما او بينها وبين ما اذا لم نعلم نجاسة شخص
او حرمته فاجروا حكم الصورة الثانية والاحاديث الواردة فيها
فى الصورة الاولى وذكر ايضا من جملتها ان جمعا من ارباب التدقيق
زعموا انا اذا علمنا نجاسة ثوب مثلا الحكم بطهارته الا اذا
قطعنا بازالتها او شهد عندنا شاهدان عدلان لان اليقين
لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع فى حكم اليقين وهو شهادة
العدلين فى الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول لنا على بطلان دقتهم
دليلان الاول ان اللبيب الذى تتبع احاديثنا بعين الاعتبار
الاختبار يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذى عمل مؤتمن فى عمله
ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم كما علمنا فانظر الى الاحاديث
الواردة فى القصارين والجزارين وحديث تطهير الجارية ثوب
سيدها والحديث الصريح فى ان الحجام مؤتمن فى تطهير موضع
الحجامة لكنه لابد من قريحة قويمة وفطنة مستقيمة والا
لا تتعب نفسك وغيرك فان كلا ميسر لما خلق له والدليل
الثانى انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها مضيقا كما
زعموا لظهر عندنا منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم عليهم السلم

الا

الا ما يدل على التوسعة والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغنى ان
جمعا من فحول علمائهم الورعين يهبون الثياب النجسة للقصارين
ثم يرجعونها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة
غير نافعة وذكر ايضا من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلم
كل شئ طاهر حتى يستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى
فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها ومن
المعلوم ان مرادهم عليهم السلم ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم
والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة
فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم
يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
فتدعه انتهى واعترض على الاخير بعض الفضلاء فقال ان المسلم
اذا اعار ثوبه للذمى الذى يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير ثم رده عليه
فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذى هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب
التنزه عنه فى الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل
بالحكم الشرعى مع انه عليه السلم قرر فى الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم
نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا

ذكر اعتراض بعض الفضلاء
على صاحب الفوايد

للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة
نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه ثم قال وايضا فرقه
بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها تحكم ظاهر
فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها
نجسة ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول
الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند
الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام انتهى فتامل ثم ان بعضا
من ارباب التدقيق من المجتهدين ربما يتجاوزون في اجتهاداتهم
عن امثال تلك الاصول ايضا فيبنون بعض الاحكام الشرعية
على المسايل الطبيعية او الالهية ويسمون الخوض في امثال
ذلك تحقيقا كما في مسئلة تطهير الزيت المتنجس بالضرب الكثير
في الماء فزعم بعضهم على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
توهما منه ان الماء يتخلل به في كل جزئين فيطهر وكما في مسئلة
طهارة الكلب والخنزير اذا صارا ملحا بوقوعهما في المملحة
وطهارة العذرة اذا صارت ترابا بمرور الزمان علق صاحب
الايضاح ره الطهارة فيها على عدم اشتراك الاجسام وعدم بقائها

نقل بعض الاجتهادات المبنية على بعض المسايل الطبيعية والالهية سو

كما هو

كما هو مذهب النظام وكما في مسئلة اضمام السلت الى الحنطة الموافقة
له طبعا لا الى الشعير المشابه له صورة في الزكوة علقه على اتحاد المادة
في الصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة
الصادرة عن الصورة النوعية وكما في مسئلة وجوب رد العصير
المغصوب بعد صيرورته خلا الى مالكه قال صاحب الايضاح و
التحقيق ان هذا يبتني على ان الذوات هل هي متساوية و
اختلافها باعراض واحوال كمذهب الجبائيين او متخالفة
كمذهب ابي الحسين فعلى الاول يجب رده وعلى الثاني لا يجب لانه
غير المغصوب وكما في مسئلة استحقاق الاجرة على العمل في
العين التالفة عند الاجير من غير تفريط قال فيه والتحقيق انه
هل هو علة معدة للصفة الحاصلة للمقصودة كقول ابي الحسين
البصري ومن تبعه من المعتزلة باحتياج الباقي الى المؤثر او
علة فاعلية كما قال المرتضى ومن ذهب الى استغناء الباقي عن
المؤثر من المعتزلة فعلى الاول الاجارة تقع على حركاته وعمله والله
تعالى يفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام الاستعداد
بالعمل فيستحق الاجرة وعلى الثاني ان قلنا انها تحدث على ملك

المالك ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه ادخل في ملكه العوض وبيده
نيابة عنه ويدا ما فكان كالوكيل او المستعير ويحتمل عدمه لعدم
وصولها اليه وفي المعاوضة لا يتحقق تسليم العوض الا بتسليم
الاخر ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها تحدث على ملك
العامل وتنتقل منه الى المالك ليقع المعاوضة والانتقال
على موجود فلا يستحق العامل اجرا وكما في مسئلة الوصية المطلقة
للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تاكد القرابة فيفضل الاخ من الابوين
على الاخ من الام كما في الميراث ام لا فيبتنى تحقيقها على تحقيق
معنى التشكيك هل هو باعتبار اجتماع الامثال او الاضداد او
باختلاف الانواع فتدبر هذا ما ساعد عليه الوقت من بيان
طريقة اهل الاجتهاد وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال
المخل والتفصيل الممل وسيجي لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب
في محله ان شاء الله تعالى وينبغي ان نختم الكلام ههنا بوصية هي
ان المناسب لاهل الورع وارباب التقوى من الطائفتين ان يراعي
في العمل بالاحكام الشرعية ما تيسر لهم من الاحتياط المندوب اليه
المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها مهما

وصية في رعاية الاحتياط في الاعمال مهما امكن

امكن

امكن طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية يتفق في حسنه الآراء
والآثار ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه مسلك الازكى
فيه وسبيل لا عيب عليه وفقنا الله لاتباع الحسنات واعاذنا
من ارتكاب السيئات والتورط في الشبهات

الاجماع

هو عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم علمي او عملي حقيقة
او حكما وبعبارة اخرى اتفاق الكلمة او ما في حكمه من اعيان قوم
في امر عقلي او نقلي والمبحوث عن اجماعهم المطلوب معرفة موقع
اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء او ارباب الملل او اهل ملة
او جمع منهم والمشهور في تعريفه عند الاصوليين من العامة كابن
الحاجب في المختصر اجماع المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على
امر وبعضهم زاد عليه الى انقراض العصر وبعضهم زاد لم يسبقه
خلاف مجتهد مستقر وعرفه الغزالي باتفاق امة محمد صلعم على امر
من الامور الدينية والعلامة في التهذيب باتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور والظاهر من عدم اشتمال هذه
التعريفات على بعض الاجماعات من الطوائف المذكورة ان منظورهم
هنا تحديد ما هو حجة منه في اثبات الاحكام الشرعية فعلى هذا

في تحقيق معنى الاجماع
تعريف الاجماع بما يشمل اجماعات العقلاء وارباب الملل وجماعة من اهل ملة كالامامية

كلام على ابن الحاجب والعلامة في عدم جامعية تعريفهما للاجماع

لاينا سب خروج اجماع اهل المدينة عن تعريف ابن الحاجب لكونه
حجة عنده وكذا خروج اجماع العترة عن تعريف العلامة لذلك
الا بتكلف فلا تغفل وستحيط بعد الاطلاع على مباحثه
بفوايد اكثر القيود وعوائده في تلك التعريفات فتفصيلها
هنا تطويل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر في امور اربعة الاول
امكان ثبوته نقل عن النظام وبعض الشيعة القول باستحالته
مستندا بان الاتفاق المذكور فرع التساوي في نقل الحكم اليهم
وانتشارهم في الاقطار مانع عن ذلك عادة وبان الاتفاق اما
عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله الينا او عن ظني فيمتنع
الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرايح واجيب بمنع هذه المقدمات
فانها استبعادات الثاني امكان حصول العلم به فان المنكرين
للاجماع زعموا انه على تقدير ثبوته في نفسه لا يمكن ثبوته عنهم و
العلم باتفاقهم قالوا فيه بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق
ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة
الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون
باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم

بل اهل الحل والعقد المجتهدين فتامل

اقول الجن داخل في امة محمد صلى الله عليه وسلم وكذا الخضر والاولياء العابدون ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم شرح تهذيب

عمدا

عمدا لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطع لطول غيبته
فلا يعلم له خبرا واسره في مطمورة او خمولة فلا يعلم له اثر او كذبه
في قوله رايي في هذه المسئلة كذا والعبارة بالراي دون اللفظ و
ان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان
متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الراي قبل
قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر وقال الفخر الرازي في
المحصول الانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا
في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل الثالث نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه
مستحيل عادة لان الآحاد لا تفيد العلم به فتعين التواتر ولا
يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا
ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا
منه وينقلوا عنهم الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان
يتصل بنا قال العضد في شرح المختصر بعد نقل ذينك الدليلين
عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه
تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين

والعبرة

كلام مع العضد في عدم انطباق [illegible] للمطلوب

الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك بثبوته
عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان انتهى ولا يخفى ان المثال
لاينا سب ما هو المقصود في هذا المقام فانه يمكن ان يدفع
بان امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع
عليه من جهة علمنا بانه مما لا يخفى لعاقل لامن جهة السامع و
تطابق الاخبار وتتبع الاثار كما هو المط ولهذا اعترض بعض
الافاضل وافاد في رد هذا الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة
الوقوع لا بد لنفيها من دليل واين الضرورة حتى يصادمها
والتحقيق ان المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب
الصلوات الخمس وامثاله او من النظريات القطعيات
مما يقوم عليه الدليل القطعي فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها
لكن لا بطريق النقل والتفحص بل بطريق العقل من حيث انه
لما كانت حقية الحكم ظاهرة للعقل لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم
العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعاً فنحكم بالاجماع
على هذا الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب لا يحتاج الى
الاجماع ولا يبحث عنه فيها فما كان الاطلاع على الاجماع فيها

لا يخالف

كلام على بعض الافاضل في الاعتذار بمثال العضدي

لا ينتفع في شيء ولا يضر النافي للاطلاع اذا كان مراده نفي الاطلاع
عن الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب النظرية
الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما يستدل عليها
بالاجماع وتحصيل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس
فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر خصوصاً
بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام في المشارق
والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع في هذه
المطالب منحصر في التفحص التام الذي لا يخرج عنه احد من المنتشرين
في المشارق والمغارب مع عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط
التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلاً عن ان
يكون بتلك السهولة التي زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب
والاحكام وما قال الفاضل الشيرازي من ان تلك الوجوه لا تجري
في الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلاً
عن المجتهدين ففيه نظر اذ يجري فيه احتمال الكذب في شيء من المواضع
انتهى كلام بعض الافاضل والتحقيق في هذا المقام ان العبرة في
الاجماع ليست بالاراء كما توهم بل الدلايل على حجيته عقلاً ونقلاً

بيان ان اتفاق الاراء غير ماخوذ في الاجماع كما توهم بعض

كما ستعرف انها تدل لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل
وهو المناط لها وان امتنع اجتماع آرائهم ايضا عليه وان
الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم على
حكم يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع
انضمام القراين الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم
فى تلك المسئلة مخالف لظهر منه اثر وكان ينقل الينا وهذه
المقدمة يسميها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون
بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها
فى المطالب العظيمة كما انهم فى الاستدلال على وقوع عجز العرب
عن معارضة القران قالوا لو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتواتر الدواعى وعدم الصارف والعلم
بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا
المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم تنقل الينا لمانع
كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لمحمد
بن الحنفية ما مضمونه لو سئلت عن دليل على وحدة الاله فقل لو

[illegible]

كان اله آخر لظهر منه اثر وايضا فان اجماع بعض الطوايف على حكم
لا سبيل للعقل ومعلوم عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع
الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة واجماع الزيدية على
اعتبار الخروج بالسيف فى الامام بلا قدح لقيام الاحتمالات
المذكورة فى حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن
التصريح او ما يجرى مجراه على الرضا به فهو فى حكم الموافق للمصرحين
كما اشرنا اليه فى التعريف وهذا معنى قول العلامة الحلى ره فى النهاية
فى دفع ما مر من كلام الفخر الرازى انا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتطابق الاخبار انتهى فلا يرد ما اورد عليه بعض الافاضل من انه
ان كانت تلك المسايل من قبيل المطالب القطعية الضرورية او
النظرية العقلية فلا ينفع وليس الكلام فيها وان كانت من قبيل
المطالب الفقهية الاجتهادية فدعوا محل اشكال وادعاء العلم
الوجدانى فيه لا يخفى بعد فتامل انتهى الرابع حجيته اما اجماع
الطائفة الاولى وهم العقلاء على حكم عقلى فان كان ضروريا او ما
يجرى مجراه من النظريات السهلة الحصول كقبح الكذب الضار ولوم المجحود

بيان حجية اجماع العقلاء

وحسن العدل والصدق النافع فليس هو لذلك الاجماع بل
انما يكون الامر بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة الحكم
بدون تتبع لحال العقلاء بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر
وان كان نظريا مشوبا بشبهات كتعدد السموات وما يشبهه
فالتحقيق ان اجماعهم عليه حجة قطعية فيثبت الحكم به
عند العقل ولا يحتاج معه الى تجشم نظر لاثباته فانه
المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لنفس الامر
لم يتفق اجتماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم
وقرايحهم وعاداتهم التي تر بسببها اختلافات غريبة بينهم
بل مكابرات صريحة منهم في بعض الامور الضرورية فكيف
يتصور ان يتفقوا على خلاف ما في نفس الامر ويصطلحوا
عليه بدون نزاع وجدال مع ان بينهم انبياء وحججا معصومين
عن الخطا فيظهر بذلك ان ما قال السيد الشريف في شرح
المواقف تبعا لما تنبه بعد نقل دليل الفلاسفة على تعدد
الافلاك من ان مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان
الافلاك لا تنخرق اصلا ولا يجوز ان يكون هناك فلك واحد

ساكن

ساكن ويكون الحركة للكواكب بنفسه كالسابح في الماء انتهى
انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل الفلاسفة عليه
لا ابدا احتمال باعتقاد امكان وقوعه في نفس الامر على ما
يلوح من ظاهره الموهم لموافقته اعتقاد المتشرعة المطابق
لقوله عز وجل وكل في فلك يسبحون فان سباحة الكوكب
في الفلك وجواز الخرق عليه لا ينافي التعدد كيف وظاهر منه
الآية وصريح الايات الاخر ينادي عليه حتى ان انكاره بل تجويز
كونه اقل من السبع الدال عليه محكمات القرآن ملحق بانكار
الضروريات الدينية فما ذكره المحقق الدواني في الحاشية
القديمة بقوله يجوز ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك
الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث
لا يتحقق السطوح التي يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك
الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في ذلك الممثل والفلك
الكلي للقمر فتامل انتهى محض تدقيق في مقابل تدقيق العلامة
الشيرازي في التحفة بكونها سبعة على الوجه الذي صوره في
مقابل تدقيق المحقق الطوسي باحتمال كونها ثمانية في مقابلة

في مقابلة دليل الفلاسفة على التسعة مع ان كلامه في الفلك
الكلي للفي المطلق ثم انه في نفسه غير تام كما يظهر مما اوردوا عليه
فلا يقدح في ثبوت السبع واما اجماع الطايفة الثانية وهم (بيان حجية اجماع اهل الملل)
ارباب الملل فان كان على امر عقلي صرف لا مدخل له فيما يتدينون
به فان علم بالقراين ونحوها ان الانبياء وبعض الذين في زمانهم
داخلون فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر انه حجة وان لم ينقل
عنهم بخصوصهم نص في ذلك والا فلا وان كان على امر ديني
اصلي او فرعي ولا محالة يكون على شيء ماخوذ من انبيائهم وحججهم
وكتبهم السماوية كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب
والعقاب وامثالها من الاصول وكوجوب المعرفة والاتيان
بالعبادات من الفروع فلا شبهة في حجيته والوجه ظاهر
واما اجماع الطايفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت (بيان حجية اجماع المسلمين على طريق الخاصة)
غير ملة الاسلام فاجماع اهلها كاليهود والنصارى على حكم غير
منسوخ هو كاجماع اهل الملل في الحكم واما على حكم منسوخ فهو
حجة لهم لا لغيرهم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل
فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو الذي تكلم فيه

الاصوليون اثباتا ونفيا فان النظام من العامة وبعضا
من الشيعة وطائفة من الخوارج انكروه والتحقيق في بيان
حجيته ان يقال قد دلت البراهين القطعية على عدم خلو الزمان
من معصوم كما تقرر في محله فاذا فرض ان خواص جميع الامة اتفقوا
على حكم بلا اختلاف فلكون المعصوم بينهم وهو اخص الخواص
يجب ان يكون الحكم حقا لعدم جواز الخطاء عليه وهذا الدليل
العقلي هو المعتمد في حجيته عند الخاصة ويدل على حجيته اجماع
الطوايف السابقة ايضا كما مر الاشارة اليه قال الشيخ البهائي
ره في حواشي الزبدة عند ذكر تعريف القوم للاجماع المشتمل على
قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا قولنا من هذه الامة لم يضر
بناء على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم فليس
عصمة الامة عن الخطاء من خواص نبينا ص واما مخالفونا
فحيث جوزوا الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة الامة عن
الخطاء من خواصه صلى الله عليه واله وخصوا العصمة عن
الخطاء بهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو حجة بهم واما
نحن فلا نخصه بهم لدخول المعصوم في كل زمان فيهم فان قلت

كلام العلامة فی اول کتاب النکاح من القواعد وغيره صريح فی ان
عصمة الامة من خواص نبينا صلعم قلت الذی نقلته عن والدی
قدس الله روحه وهو نقله عن مشايخه بان المراد بتلك العبارة
ان امة نبينا صلعم معصومين عن المسخ والخسف دون امم
الانبياء الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق الشيخ
علی طاب ثراه علی العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص العصمة
بامة نبينا صلعم لا يوافق مذهب الامامية من عدم خلو عصر
الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم بكونها
عن الخطا فحمل كلامه علی ما نقلناه عن المشايخ لازم لئلا يلزم
مخالفته لما اجمع عليه الامامية انتهى ولا يخفی ان عدم جواز
خلو زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل امة فی كل زمان
عن الخطا لامكان انحصار المعصوم فی بعض الازمنة السابقة
فی نبی ذلك الزمان فيجوز الخطا علی جميع امته فعلی هذا يكون
عصمة الامة عن الخطا من الخواص الاضافية لنبينا صلعم وان
لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روی عنه صلی
الله عليه واله من قوله لا تجتمع امتی علی الخطا كما سيجیء فی جملة

كلام مع الشيخ البهائی ره فی وجوب عصمة كلامه عن الخطا

دلائلهم

دلائلهم النقلية علی حجية الاجماع من وجوه التخصيص مطلقا فافهم حفظ
هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هناك محتاج الی مثلها واما
العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا علی القول بحجية
اجماع امة نبينا صلعم واستدلوا عليها بدلايل عقلية ونقلية
اما العقلية فمنها ما قرره العضدی تبعا للحاجبی فی شرح مختصره
بقوله انهم اجمعوا علی القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل علی انه
حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء والمحققين
لا يجمعون علی القطع فی شرعی بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم
الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فی ذلك فيكون
مقتضاه وهو خطا المخالف حقا وهو يقتضی حقية ما عليه
الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر نقضا علی هذا الدليل ودفعه
بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة علی قدم العالم واجماع
اليهود علی ان لا نبی بعد موسی واجماع النصاری علی ان عيسی قد
قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر
عقلی وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما
فی الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنی بين لا يشتبه علی اهل المعرفة

والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم
تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة انما يرد
نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر انتهى
ثم ذكر توهم ورود الدور عليه ودفعه بقوله لا يقال على اصل الدليل
انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم
الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة
المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه
من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع
حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود
صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء
قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع و
دلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع
حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على
حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما يرد
على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم اجمعوا
على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف يمكن ان يحصل

ايرادات على الحاجبي و
العضدي في تقرير الدليل
العقلي على حجية الاجماع
تو

العلم

العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان تعرف اعتقادهم المحتمل للقطع
والظن فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور للمستدل الا دعوى
اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول
بحجية مثل ذلك الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون عن
قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلوب اظهر واخصر و
اسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرحه
المردود فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على حجيته
بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان
العادة تقتضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون
الحكم حقا وهو المطلوب الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك
وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر واما في
القياس الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا
انتهى واما على دفع النقض فبان يقال ان الناقض لو ادعى ان هذه
الطوايف ايضا اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع
غير متجه الا بنوع من التحكم فافهم فالوجه في هذا المقام عدم تسليم
اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود والنصارى فان الظاهر

انهالم تخلوعن معتقد للحق فيه فقط وان كان الاكثر منها
على هذا الباطل واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة
خلو مثل هذا الاجماع عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع
المطلوب ايضا بلا ثبوت فرق كما عرفت فلا يندفع الدور
ولا يتجه القول به هنا مع الرد فيه على امام الحرمين هناك
فتدبر ومنها ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم
على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع
بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض
الاجماعين وانه محال عادة ثم انه اورد على هذين الدليلين
ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر
فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا
فاجاب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد
ولا اشتراط فانهم خطاوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا
من غير تعرض لعدم التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية
الاجماع في الجملة وقد صرح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كا
كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى امكان المنع و

ذكر دليل عقلي اورده الحاجب والعضد على حجية الاجماع مع ما يرد عليه وذكر كلام بعض الافاضل معهما في هذا الاجماع

المناقشة

المناقشة في بعض هذه المراتب ايضا فلا تغفل قال بعض الافاضل
بعد ما ذكر خلاصة هذين الدليلين مع ما ذكر في ذيل الاول من دفع
النقض بالفلاسفة وغيرهم فاقول هذا الدليل والفرق عند
التتبع والانصاف ليس الا من قبيل الخطابيات الضعيفة
التي لا تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي يحتاج
فيها الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم ويحكم
بحكم حسن الظن ان لهم دليلا قطعيا على هذا المطلب ادلة
معظمهم كالشافعي وابي حنيفة والغزالي والاستاد ابي اسحق
الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم مذكورة
في كتبهم منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة
عليها بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون
قطعية ودعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم ينقل
مع نقل هذه الادلة الضعيفة فبعيد غاية البعد فالظاهر ان باعثهم
على الحكم المذكور الشبهات التي في نظرهم من البراهين الحقة كافية
لحكمهم القطعي بذلك كالحكماء وما قالوا ان الاشتباه لم يقع
في الشبهات فضعيف كيف وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف

المعترضين على دلايلهم ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين
فالظ انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف وتقديمه على القاطع بل
اصطلاح الاجماع والقاطع والظني وامثالها انما تجدد بعد
عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الابحاث والاجتهادات نعم
ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عليه السلم لا تجتمع امتي
على الخطأ لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث في هذا المقام لكن
التواتر امر وجداني يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له
ولا ينهض حجة على الغير فتامل انتهى واما النقلية فمنها ما
استدل به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا تقريره انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين
بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى
حرام في الوعيد فيجب اتباعه واعترض عليه بوجوه كثيرة منها احتمال
وجوه من التخصيص فيجوز ارادة سبيلهم في متابعة الرسول
او في مناصرته او في الاقتداء به او فيما به صاروا مؤمنين و
منها عدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب

ذكر الدلايل النقلية على حجية الاجماع مع ورود ما يمكن ان يورد عليها

اتباع

اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ومنها انه يدل
على نقيض المطلوب اذ في سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل
الا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انها تدل على وجوب اتباع
من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق
ذلك في المعصوم انتهى وبالجملة هذه الآية ليست نصا في المطلوب
بل غايته ما يمكن ان يدعى فيها الظهور فيرجع الى اثبات اصل كلي
بدليل ظني فساقط عند من لم يجوزه واما عند من جوزه فاثبات
القياس الذي من الاصول عندهم بالظواهر كالحاجبي سلك هنا
في الاعتراض طريقا آخر قرره العضدي بقوله والتمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع
الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا
انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قد مر بعضها في مبحث الاجتهاد فتذكر
ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة
وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الخير والاخير في المتفقين على
الخطأ واورد عليه ان المراد بالشهادة في الآخرة كما قاله المفسرون

وسم فيها عدول واخرون فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم فى الدنيا سلمنا
لكن الآية لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم فى كل ما يقولونه
مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فتجويز
وقوع الخطا منهم احيانا لا عن عمد لا ينافى كونهم خير امة غيرهم
ولا يوجب عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول فى الحقوق
انتهى ومنها ما نقله العلامة فى التهذيب وهو قوله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وجه الاستدلال بان لام الجنس يقتضى الاستغراق فدل
على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على
خطا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المامور وهو يناقض
مدلول الآية ورد بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم
وبان المفرد المحلى بلام التعريف كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم
ومنها ما استدل به الغزالى وهو قوله صلعم لا تجتمع امتى على الخطا
ورد بوجهين احدهما انه متواتر معنى لوقوع روايات كثيرة بمعناه
نحو لا تجتمع امتى على الضلالة لا تزال طائفة من امتى على الحق
حتى تقوم الساعة حتى يجئ المسيح الدجال يد الله على الجماعة

من

من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وثانيهما
انه مما تلقاه الامة بالقبول فلولا انه صحيح لقضت العادة
بامتناع الاتفاق على قبوله واستحسن الحاجبى الاول
واورد على الثانى ان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد
وانكر العلامة فى التهذيب تواتره ولا يخفى ان ما قيل من
ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين
يمكن ان يكون مبنيا على اعتقاد التواتر فى هذا الخبر الدال
على حجيته لا ان يكون حجيته فى نفسه من ضروريات الدين
كما توهم بعضهم واورد عليه انه سفسطة فتامل فان

بيان صحة الاستدلال بالنقليات على الامور العقلية

قلت كيف شاع الاستدلال بالنقليات على الاجماع
او نحوه مع انه من المواضع المطلوب فيها اليقين وان
المعتزلة وجمهور الاشاعرة اتفقا على عدم جواز افادتها
اليقين اصلا قلنا القائل بعدم افادتها اليقين تمسك
بامور ضعيفة معلوم البطلان غاية تحريرها ان افادتها
اليقين موقوفة على العلم بالوضع والارادة والاول انما
يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها تثبت برواية

الاحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية
يجوز الخطأ على العرب وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما
ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز
والاضمار والتخصيص ونحوها والكل لجوازه في الكلام لا
يجزم بانتفائه ثم بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الذي وجب تقديمه على النقلي لئلا يلزم العمل بهما
او بنقيضهما او تقديم الفرع على الاصل لكن عدم المعارض
العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع
بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة النقلية تتوقف
على امور ظنية فتكون الدلالة ايضا ظنية هذا هو نهاية
ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب عن جميع ذلك ظاهر
فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة
انضمام القراين الحالية والمقالية كيف لا ولا نشك في
علمنا بان استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن
الرسول صلعم كان في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك
فيه سفسطة وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع

والام

كلام مع صاحب المواقف

والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه العلوم الحاصلة
لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض العقلي
فقد نعلم انتفاءه اذا علمنا ان القائل صادق فقد ثبت
امكان استفادة اليقين من الدلائل النقلية عموما بلا فرق
بين المطالب العقلية او الشرعية في ذلك فتوقف صاحب
المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض
العقلي توقف يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره
عمن لا يجوز كذبه عقلا وعلمنا انتفاء ساير الاحتمالات
بالقراين لا شك انه يحصل جزمنا بانه موافق لنفس الامر
ومعلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه نعم حصول
العلم منها بالعقليات التي هي المبادي بالنسبة اليها كالتصديق
بوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح
في اقواله وافعاله الموقوف عليها الاستدلال بصدق القائل
بها محل توهم دور لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة
او تواترها يحصل في انفسنا علما قطعيا بصدق من اتى به

بلغ

سواء كان بديهيا او استدلاليا شبيها بقضايا قياساتها
معها بدون توقف على شيء منها حتى انه حاصل ايضا لمن
لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكار ذلك يكاد يكون
مكابرة فما نقل السيد الشريف في شرح المواقف عن الفخر الرازي
من انه جزم بعدم جواز التمسك بها في العقليات مطلقا
وقال بانحصار افادتها اليقين في المسائل النقلية كالاجماع
وخبر الآحاد انما هو لنصرة جمهور الاشاعرة في الجملة كما
مر دابه مع انه قد صرح باطلاق افادتها اليقين في الاربعين
وما افاد في هذا الشرح قاصدا به الرد على التفتازاني القائل
بعموم الافادة في شرح المقاصد فقال ان النقلي يجوز ان يكون
من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال انما لم يحصل الجزم بعدم
المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل
الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض
لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة
لزومها انتهى مدفوع بما مر اذ قطعية صدق القائل

كلام مع شارح المواقف

يدفع

يدفع الاحتمال المذكور لان من يمتنع عليه الكذب لا يمكن ان يخبر بما
يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين وقوع المستحيل او
كون الصادق كاذبا فتامل وبالجملة تظهر مما فصلنا انه
غاية ما شك فيه بعض الاذكياء في هذا المقام من افادتها اليقين
في غير الشرعيات واما فيها فالاجماع كما صرح به الفخر الرازي
فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يحمل انكار الاشاعرة و
المعتزلة ايضا ههنا على افادتها اليقين في العقليات
الصرفة لظهور ان مدار اكثر استدلالاتهم في الشرعيات
عليها فتدبر واما اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل
ملة واحدة فقول هذا الجمع ان لم يشتمل على قول معصوم فلا
وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو حجة باعتباره
والامامية رضوان الله عليهم انما يعتدون باجماعات
الطايفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى قدس سره في الانتصار
ومما يجب علمه ان حجة الامامية في جميع ما انفردت به او
شاركت فيه غيرها من الفقهاء هو اجماعها عليه لان اجماعها
حجة قطعية ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك

تحرير حجية اجماع الامامية
ورفع التوهمات الواقعة
من القوم في هذا المقام

ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين
فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية
وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام
الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم
لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم
حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع
من كتبنا انتهى فان قلت التي يدعيها علماء الامامية في كتبهم
لها صورتان احديهما ما يكون منعقدا في زمان ظهور ائمتهم
والثانية ما يكون منعقدا في زمان الغيبة فالاولى مما
يتصور انعقاده حيث يرى شخص المعصوم ويسمع كلامه
واما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد بمكانه
بل عدم جواز مشاهدته في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل
الندرة ايضا على ظاهر ما ورد عنه عليه السلام من التوقيع
المشتمل على قوله فقد وقعت الغيبة التامة الا فمن ادعى
المشاهدة قبل خروج السفياني فهو كذاب وايضا كيف يمكن
الاطلاع على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق من جميعهم

مع

مع انتشارهم في الآفاق قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم
في الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلام يجب ان يكون موافقا
لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم
ولا كونه في ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة
غير موقوف على دخول خصوص قول امام العصر عليه السلام في اقوالهم
بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية عليهم السلام
فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يحتج
الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة تعريفاتهم
له من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان مخلا لخروج هذه الصورة
به مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على
موافقة قوله عليه السلام لقولهم بالقرائن والآثار المعلومة
بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على
طبق ما ثبت عندهم من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي ره
في العدة قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات
فنحتاج ح الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول
المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فسهل

عند التتبع لآثارهم وقد مر الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض
اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا نشك فيه فتذكر فظهر من هذا
التحقيق وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان
الاجماع قد يطلق على اتفاق جميع على امر يقطع بان احد
المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع
مما لا يكاد يتحقق لان الامام عليه السلم قبل وقوع الغيبة كان
ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد
الغيبة يمنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذا ما قيل ان
ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام واما في غيبته
فلا يعلم وكذا ما ذكر بعض الافاضل بعد ما مر ذكره عنه من ان
الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محل اشكال بقوله واما
على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار
دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع
الحجة اشد اشكالا خصوصا في زمن الغيبة فان الاطلاع
على اقوال الشاهدين متعسر فضلا عمن غاب غيبة لا يعرف
واحد شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله وكونه داخلا في

جملة

جملة الاقوال وكذا ما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره بعض متاخري
اصحابنا من انه يمكن الاطلاع على الاجماع في زمان قريب
من زمن الائمة عليهم السلم آخر زمان متقدمي اصحابنا ففيه اشكال
ايضا لانهم ان علموا خصوص قول الامام عليه السلم فلا فائدة
للاجماع ولا اثر له لان المطلوب بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع
به على قوله عليه السلم فاذا حصل فلا فائدة في قول الآخرين ولا
في نقله وان لم يعلموا خصوص قوله عليه السلم عاد الصعوبة
المذكورة اذ لا بد من العلم بعدم خروج احد من المجتهدين الموجودين
في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم بقول المجتهدين
المعلوم النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده في ذلك الا
ان يقال يمكن علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين
كاهل بلد او اهل بيت مثلا ولا يعلموا خصوص قول الامام عليه السلم
لكن علموا ان كل هذه الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم
بالاجماع المصطلح عند الامامية ولا حاجة الى تتبع غير هذه
الجماعة وح يظهر الفرق بين حال المتقدمين من الاصحاب و
متاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة الى المتاخرين فتامل وكذا

ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع فى كلام المتاخرين من غير نقل
عن المتقدمين لا يستقيم الا على تاويل فى معنى الاجماع مثل ما
ذكره الشهيد ره فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او
عدم الظفر بالمخالف وامثاله وكثرة الاجماع فى كلام المتقدمين
ايضا تشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر من التاويلات اذ
ما ذكرناه فى بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك فى ندور
وقوعه ولا يخفى ان فى حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول
الامام اشكالا وغاية ما ذكر فى بيان حجيتها ان عدالتهم تمنع
الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى انتهى وايضا ظاهر ضعف ما جزم
به بعضهم من ان فى زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا
مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه و
يباحث معهم حتى يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا لم نجوز الاتفاق
منهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف البعيد
الذى طعن فيه لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا
مما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور

فتامل

ذكر وقوع المسامحات و التوسعات فى استعمال لفظ الاجماع والحجة فى كلام القوم على سبيل الاجمال

فتامل هذا هو اصول المباحث المهمة للاجماع وله مسائل اخر
مختلف فيها هى بمنزلة فروعها فينبغى التنبيه على ما هو اهم منها
لتكميل البصيرة فى المطلوب فنقول اولا مقدمة ان الاصوليين
بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت وسياقة الكلام فى دلائل حجيته
على وجه يوجب انحصاره فيما يكون المجمع عليه حكما قطعيا راوا
بعض الاتفاقات الذى لا يشمله تعريفاتهم مع كونه معولا
عليه فيما بين بعض قدمائهم فسامحوا فسموه الاجماع ايضا
توسعا ومن هذا القبيل تسمية المشهور وما يشبهه اجماعا كما مر
وايضا لما لم تكن تلك الاجماعات حجة بالمعنى الذى استعملوها
فى الاجماع الحقيقى وهو ما يكون موجبا للعلم اليقينى احتاجوا
الى توسع فى لفظ الحجة ايضا فاستعملوها فى معنى مطلق الدليل
الشامل للظنى المستعمل فى الفقهيات بينهم وبالجملة كل مسئلة
موضوعها الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية يحتمل
باعتبار معنييهما فى بادى النظر اربعة احتمالات اما ان يكون
المراد فى كل منهما معناه الحقيقى او معناه المجازى او فى الموضوع
الحقيقى وفى المحمول المجازى او بالعكس فلخلطهم وعدم التصريح

ذكر ما قالوا في حجية الاجماع بخبر الواحد وعدم حجيته مع ما يتوجه عليه

بمقاصدهم عند استعمالات هذين اللفظين الا نادرًا وربما
يشتبه الامر على غير المحصلين فيمكن ان يقعوا في المنزاعات
اللفظية فاري ان اشعر بالمقصود في مواقع الاشتباه
توضيحًا للمرام وتنبيهًا على مزال الاقدام فنقول من المسايل
المختلف فيها على المشهور ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل
هو حجة ام لا قالوا انكر حجيته الغزالي وبعض الحنفية و
المراد بالاجماع هنا الاجماع القطعي وبالجملة الدليل المعول به
في الفقهيات والمعتمد في حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن
لقطعيته اولى من الخبر الواحد فالاشتراك بينهما ثابت البتة
فيجب العلم به مثله والمنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل
بالظاهر واجيب بانه اذا امكن اثبات السنة وهي اعظم
الاصول بالظاهر فما المانع في اثبات الاجماع به ولا يخفى ان
الظاهر من دليل المنكرين انهم نفوا حجية القطعية لا الظنية
كما هو المشهور لشيوع استعمال هذا السياق في امثال انكار
ثبوت حجية الاجماع القطعي بالخبر الواحد وظاهر ان المراد
هناك نفي قطعيته فح لا يقابل الجواب ويكون النزاع لفظيًا

ثم

ثم على تقدير كونه معنويا يمكن الجواب بانه ان اردتم بالاثبات
الاثبات القطعي فلا نزاع وان اردتم الظني فانكاره مكابرة
فان الظاهر امارة البتة والامارة من حيث هي تفيد الظن البتة
بل بالاتفاق وقد عورض بقوله صلى الله عليه وآله نحن نحكم
بالظاهر فلظهوره وافادة الظن يجب ان يكون محكوما به
قال العضد في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه
على اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة
بفساد هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا الامر
المستبعد من جهة احتمالات استند اليها المنكرون لحصول
الاجماع والعلم به كما مر اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير وقال
بعض الفضلاء القائل بحجية الخبر الواحد والحق التوقف في
الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت من بعد الاطلاع عليه و
لاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال القدماء
كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح
عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو في زمان
الغيبة على امر وح فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلام

وفيه ما لا يخفى فانّ الكلام في هذا المقام مبنيّ على فرض دعوى
الاطّلاع من واحد على اجماع قطعيّ ونقله الينا ذلك فلا
اقلّ مشتمل هذا النقل على نقل وقوع مستند اليه هذا الاجماع او
مستلزم له فلم يتوقّف في حجية الخبر الواحد فكيف يتوقّف
في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممّن لم يجوّز العمل بخبر
الواحد كالسيّد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه
ولكن لم ينقل عنهم بل مدار احتجاجات السيّد قدس سرّه
على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطايفة بل
يقدّمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلّة كما مرّ وايضا
قد ظهر ممّا سبق انّ الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصًا
عند الامامية وخصوصًا عند السيّد ومن تبعه وتبيّن ان
قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم
فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطايفة
به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبّر وقال الشيخ البهائي
في حواشي الزبدة عند نقل قول الغزالي وبعض الحنفية بحجية
المنقول بالتواتر دون الآحاد انّ المحقّقين على انّ كلّا منهما

ذكر بحث عن الشيخ البهائي
على القوم في حجية الاجماع
المنقول بالتواتر وما
يتوجه عليه

حجّة

حجّة وان كان المتواتر اقوى لانّه قطعيّ ولي مع القوم في هذا المقام
بحث وهو انّهم مطبقون على انّه لا يثبت بالتواتر الّا ما كان
محسوسًا والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم و
اذعانهم عن آخرهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانّما المحسوس
قول كلّ واحد منهم انا اذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن
كلّ منهم لا يفيد القطع بانّه مذعن به في الواقع لاحتمال التقيّة
او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظنّ بذلك لاصالة عدمهما و
سيّما الثاني لمصادمته للعدالة فقد ظهر ممّا تلونا عليك انّ
تقسيم الاصوليّين الاجماع الى قطعيّ ثابت بالتواتر وظنّيّ
ثابت بغيره بعيد عن السّداد وكذا قول بعض المتكلّمين انّ
القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه
فتامّل وتدبّر انتهى ولا يخفى ما فيه فانّ هذا التعريف للاجماع
انّما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول العلم به ومبنيّ على
بعض ما توهّموه وقد مرّ مع ما اجبنا عنه والحاصل انّ الاجماع
عبارة حقيقة عن تطابق اقوالهم لآرائهم كما زعموا فلا
شبهة في كونه محسوسًا ويؤيّده ما مرّ انّ العلم القطعي ببعض

الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كالاجماع الامامية
على حلية المتعة مثلاً ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر
فيستلزم ذلك ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امراً
محسوساً فاندفع البحث ومنها اجماع اهل المدينة الطيبة
من الصحابة والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في
المختصر الى حجيته اي كونه دليلاً ظنياً نصرة لما التزمه من
مذهب المالك المحمول على القول بها على المشهور وقد حمل بعضهم
مذهبه على تقديم رواياتهم وبعضهم على حجية اجماعهم على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم
ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في فعله عليه السلم
وحجة مالك بقوله صلى ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد لا تدل على المطلوب لمنعه اولاً ولنفي دلالته ثانياً لاحتمال
كون ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم
بعض المؤمنين وكذا عدم اشتمالهم على معصوم وانما ينفي
حجية القطعية لا الظنية المبنية على كونهم اعرف من غيرهم

كلام مع العلامة في نفي
الحجة اجماع اهل المدينة

بوجوه

بوجوه الادلة من قول الرسول وفعله كما هو المط بناءً على ما قرره
العضدي فتامل ثم لا يخفى ان هذا الوجه بعينه يجري في حجية
اجماع اهل البيت عليهم السلم ايضاً على فرض عدم عصمتهم كما هو
زعم العامة فنفيهم في هذا المقام الحجة عن اجماعهم مطلقاً
الظاهر في عدم حجية الظنية ايضاً كانه مبني على التعصب فان
قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام الرد على ما جعله
الخاصة مسئلة ههنا وهو حجية اجماع القطعية ولذا لم يلتفتوا
الى بيان حجية اجماع الظنية بمثل ما ذكروا في بيان حجية اجماع
اهل المدينة والا فالظاهر انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب
الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا الظاهر ان الخاصة
عقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها رداً
عليهم لا العكس وانهم هنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية
لان قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدلائل الدالة على عصمتهم
المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات
حجية اجماعهم ههنا على حدة وهذا هو وجه تطويل بعضهم
في هذه المسئلة بنقل روايات المخالفين الواردة في تطهيرهم

كلام مع العامة في نفي حجية
اجماع اهل البيت عليهم السلم

على طبق التنزيل يؤيد ذلك تنزلهم في هذا المقام عن مرتبة دعوى
العصمة لهم واكتفاؤهم في حاصل نتيجة الدلايل بقولهم
فهم عليهم السلام اعرف بالاحكام وابعد عن الخطأ ممن سواهم
واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم قال الشيخ البهائي ره
في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسئلة مع المخالفين انما هو
على سبيل مماشاة معهم في ان اقوال اهل البيت عليهم السلام
عن الاجتهاد والا فعندنا انهم معصومون عن الخطأ فلا يقولون
عن اجتهاد فظهر ان الخاصة انما يثبتون ههنا حجية الظنية
ولا وجه له الا مقابلتهم للعامة في هذه المسئلة فلو كان مراد
العامة في هذا المقام نفي حجية القطعية لا الظنية ايضا
كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا و
نفوا الحجية مطلقا ولم يلتفتوا الى ان ما قالوا في بيان حجية
اجماع اهل المدينة ونحوه يثبت حجية اجماعهم ايضا بهذا
المعنى فنفيها مطلقا مكابرة ومنها ندور المخالف للاجماع
مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم القدح
في الحجية بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفى كونه قطعيا كما في

تاييد حجية الاجماع عند ندور المخالف لمن لم يشترط القطع في العمل به سمه

المسئلة

المسئلة السابقة مستندا بدلالته على وجود راجح او قاطع والحق
انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم يشترط القطع في العمل به ويكتفي
بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم كالسيد المرتضى
قدس سره فحيث تمسك في مسئلة باجماع الطايفة مع وجود
مخالف منهم اعتذر بتقدم اجماعهم عليه وشذوذه عنه او تاخره
كما فعله في كثير من مسائل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابي علي
بن الجنيد ويؤيد ما ذكرنا ما روي في باب اختلاف الحديث من
الكافي عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث
طويل بعد ذكر وجوه من المرجحات بين الراويين الحاكمين من
اصحابنا بين رجلين تنازعا في دين او ميراث من قوله
عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به
المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها
هل يجب مستند للاجماع ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد منه
لاستحالة تحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل وتوهم
كونه معه عاريا عن الفائدة مدفوع بان الفايدة سقوط

رد ما توهم الحاجبي والعضدي واستناد الاجماع الى القياس سمه

البحث وحرمة المخالفة وايضا يوجب هذا التوهم ان يكون
عن غير دليل البتة وضلاله معلوم قطعا وفرع العامة
على هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا
وعلى جوازه هل هو واقع ام لا فقطع الحاجبي بالاول في الاول
ورجح الاول في الثاني فمثل بامثلة قررها العضدي بقوله
كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة
فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا و
كتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا
وقع فيها فارة قياسا على السمن واضاف اليها قوله وكحد
شارب الخمر وقد اثبته علي عليه السلم بالقياس حيث قال اذا
شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد
المفترى انتهى ولا يخفى ان بناء شيء من الامثلة على القياس
ممنوع بل الظاهر في الثلثة الاخيرة وجود نص شامل استغنى
عن نقله به واستعمال القياس في الاخير من علي عليه السلم افتراء
او محمول على نوع مماشاة معهم او نحوه كيف وقد روي عنه
عليه السلم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الحد برايه

ثم

ثم كيف وقد انكره الحنفية في الحدود مع ان ابا حنيفة رئيس
القايسين وان دعوى اجماع الامة على الاول مدفوعة بظهور
تخلف الاعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة
انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه ثمانية عشر
رجلا وكانوا رافضة علي بن ابي طالب ع وابو ذر وسلمان
ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمي
وابي بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم التيهاني
وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب الانصاري
وجابر بن عبد الله الانصاري وحذيفة بن اليمان وسعد بن
عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس مع ان بناء
الاجماع المذكور على القياس مردود اولا بعدم تحقق غير هذا الفرع
من اركانه الاربعة المعتبرة فيه عندهم فان سيما الاصل منفي
بما هو المروي المشهور بين الخاصة انه صلى الله عليه واله لما
استشعر في مرضه بارادة ابي بكر الامامة في الصلوة قام
مع كمال ضعفه وقصد المحراب متوكئا على علي عليه السلم والفضل
بن عباس فنحاه عنه وتقدم القوم وصلى بهم وروى البخاري

باسناده الى عروة عن ابيه انه امر ابا بكر ان يصلي بالناس
في مرضه وكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلعم في
نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول
الله صلعم والناس يصلون بصلوة ابي بكر انتهى وثانيا بما
اورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة عند تقرير
الدليل على امامة علي واولاده الاحد عشر عليهم السلم بابطال
غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد
به الامامة من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد
بالقياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه كما عرفه هذا
القائل به لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين موت النبي
صلعم قبل نصب الامة على فرض اي القياس مع رفع المانع
ح وهو وجود النبي صلعم ولم يذهب اليه احد من النواصب وان
اريد به حال المقايسة اي الاستدلال بالمساواة المذكورة
كما عرفه به غيره لزم شبه الدور ولا ينفعه انضمام الاجماع
سواء كان جزءا لما ينعقد به او كان خارجا عنه انتهى و
وجه لزوم شبه الدور بينا ان الاستدلال المذكور الذي هو

بمنزلة

بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اي مساواة هذا الفرع
الذي هو الامامة لاصله يلزم ان يكون علة لها وعلية الحكاية
للمحكي مستلزمة لما يشبه الدور في الاستحالة لانها تابعة له
فتدبر ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير الضروريات

اشكال فيما اشتهر من عدم كون انكار الاجماع القطعي كفرا مع الاتفاق في تكفير منكر الضروريات الدينية

الدينية هل هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر واما
في الضروريات الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض
قطعية الاجماع يستلزم القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات
الدينية والفرق ح مشكل فتامل ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكار
تاويل ودليل مجمع عليه او احداث شيء منهما خلاف ما اتفقوا
عليه فقد قال العضد ان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون
الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم ينكر
عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال
العلامة ره في التهذيب واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا
تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل الا ان يستلزم
عدم التاويل الاول فلو اول الاولون المشترك باحد معنييه
لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الآخر ومنها ان الامة

اذا اجمعت فی مسئلة علی قولین فهل یجوز احداث ثالث ام لا یجوز
ویقال لهذا الاحداث خرق الاجماع المرکب فیه ثلثة اقوال الاول
الجواز مطلقا مستندا بان المسئلة اجتهادیة وکما جاز للثانی
مخالفة الاول جاز للثالث مخالفتهما علی طبق الاجتهاد و
الجواب الفرق بان المفروض ان الثانی لم یخالف الجمیع واما
الثالث فیلزمه مخالفتهم الثانی المنع فیما یستلزم رفع
امر متفق علیه والجواز فیما لا یستلزم وهذا هو مختار جمهور
العامة مثال الاول اتفقت الامة فی مسئلة میراث الاخ مع الجد
علی قولین قیل یرث المال کله ویحجب الاخ وقیل بل یقاسم
الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث مستلزم لرفع الارث المتفق
علیه فلا یجوز ومثال الثانی اتفقت الامة علی قولین فی مسئلة
فسخ النکاح بظهور العیب قیل یجوز الفسخ باحد العیوب
المشهورة منها الجنون والعنة وقیل لا ینفسخ بشیء منها فالقول
بثالث هو الفسخ ببعضها دون بعض غیر رافع لما اتفقت
الامة بل هو موافق لکل من القولین فی البعض فیجوز قال الشیخ
البهائی ره فی حواشی الزبدة وههنا بحث وهو ان القول الثالث

فی هذه الصورة وان وافق کلا من القولین فی البعض لکنه مخالف
لهما معا فی البعض ایضا فان القائل بالسلب الکلی یبطل القول
بالایجاب الجزئی وکذا القائل بالایجاب الکلی یبطل القول بالسلب
الجزئی فقد اجتمعت الامة علی بطلان القول بالایجاب والسلب
الجزئیین انتهی الثالث المنع مطلقا وهو مختار جمع من العامة
وجمیع الخاصة من الطائفة المحقة الامامیة بل مطلق الشیعة
قال العلامة ره فی النهایة ونقل بعضهم عن بعض الشیعة جوازه
وهو غلط انتهی اما مستند هذا الجمع منهم کما نقل عنهم فهو ان الامة
اجمعت علی عدم التفصیل فیکون التفصیل خلافا لاجماعهم
وان فیه تخطئة کل فریق فی مسئلة فیلزم تخطئة الجمیع والادلة
السمعیة تنفیها اجاب العضدی عن الاول بانا لا نسلم اتفاقهما
علی عدم التفصیل لان عدم القول بالتفصیل لیس قولا بعدم
التفصیل وانما یمتنع القول بما قالوا بنفیه لا بما لم یقولوا بثبوته
ولو امتنع لامتنع القول فی کل واقعة تتجدد اذ لم یقولوا فیها
بحکم انتهی ولا یخفی امکان دفع هذا الجواب بادنی تصرف فی تقریر
الدلیل فتدبر وعن الثانی بان المنفی تخطئة کل الامة فیما

تحریر عدم جواز خرق الاجماع
المرکب مطلقا ودفع توهمات
المخالفین سه

اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطا كل بعض في
مسئلة غير ما يخطا فيه الاخر فلا انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا لما
عرفت من اجماعهم على بطلان القول بالايجاب والسلب
الجزئيين فيلزم تخطئتهم واما مستند الامامية رضوان
الله عليهم فهو انه يلزم من احداث قول ثالث على كل تقدير مخالفة
المعصوم لانه داخل في جميع الامة وقائل باحد القولين ففي
مثل مسئلة الفسخ بالعيوب الذي جوز جمهور العامة فيه احداث
القول بالتفصيل لا يخلو قول الامام فيه عن الصورتين
المذكورتين ولكن لما لم نعلمه بخصوصه يسوغ لنا الاخذ
بكل منهما واما القول بالواسطة بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف
لقوله عليه السلم فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد المرتضى قدس
سره لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق
اذ التقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا فرضنا
انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا
فكذا الثالث انتهى ولا يخفى ان مثل ذلك يجري في صورة اختلاف
الامة في مسئلتين متباينتين ايضا بان يقال مثلا كل من

قال

قال بوجوب المسح في الوضوء قال بحلية المتعة في النكاح فان القول
بثبوت احدهما ونفي الاخر خلاف ما اجمع عليه الامة الداخل فيهم
المعصوم وهو القدر المشترك بين القول بهما جميعا ونفيهما
جميعا وكثيرا ما يستدل المرتضى قدس سره في الانتصار بمثله
قال فيه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب
وكل من حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف
اجماع الامة وقال العلامة في التهذيب وهل يجوز خطا بعض
الامة في مسئلة والاخر في الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم
لا يخطي في شيء واما عند الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل
لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة
كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطا كل الامة والمخطي ههنا
في كل مسئلة بعض الامة انتهى ويظهر من كلام الرازي ايضا انه
سائل الى ذلك وانه مذهب الاكثر قال في المحصول هل يجوز انقسام
الامة الى قسمين يخطي احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر
في مسئلة اخرى الاكثر على انه غير جائز لان خطاهم في مسئلتين
لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطا وهو منفي عنهم قال

الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه ولا يخفى
ان الدليل جارٍ في انقسامهم اقساماً عديدة يكون كل قسم
مخطئاً في مسئلة والآخر في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز
خلو العصر من مصيب في كل احكامه وهذا هو الذي تدعيه الامامية
فالمخالفون قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى
ولا يخفى عليك بما عرفته ان ما ادعى العضد في شرح المختصر
من الاتفاق على عدم امتناع الخرق في مثل هذه الصورة بقوله
لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقال
الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا
يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف
في احديهما بعضاً وفي الاخرى بعضاً وانما الممنوع مخالفة
الكل فيما اتفقوا عليه انتهى ناشٍ من الغفلة او قلة التتبع
او نحوهما ولقد تابعه التفتازاني ايضاً في تلك الدعوى
فقال في شرح الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في
مسئلة لا في مسئلتين فتامل وايضاً لا يخفى ان اصل المسئلة
لا يختص بصورة اجماع الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل

رد قول العضد والتفتازاني في دعوى الاتفاق على جواز الخرق في بعض الصور

فيجرى

فيجرى في صورة اجماعهم على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع
او على اربعة فلا يجوز احداث خامس وهكذا وايضاً لا يختص بصورة
اتفاق الامة بل يجرى في ساير الاتفاقات منهم المعلومة
الحجية كاتفاق الامامية رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال
فلا يجوز التجاوز وكاتفاق جميع العقلاء في احكامهم العقلية
كذلك فيعلم حقيته قدر المشترك قطعاً ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى
الطائفتين والطوائف انقرضوا ورجعوا عن قولهم واتفقوا
على ما قال به الآخرون وبالجملة اذا اتفق الجميع في العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول مثلا يحصل العلم بخطاء الاولين واصابة
الباقين لظهور دخول المعصوم في الباقين وبمثل ذلك يعلم
امتناع التعاكس بان يرجع كل من الطائفتين عن قوله و
يقول بما قال به الآخرون لامتناع الرجوع عن المعصوم قال الشيخ
البهائي ره في حواشي الزبدة ان لامتناع التعاكس دليلين اولهما
لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم في احد الشطرين يستحيل معه
التعاكس وثانيهما للعامة وهو ان نفي الاجماع على الخطاء الايجاب
التعاكس اذ هو موجب للاجتماع عليه لان اللام في الخطاء جنسية

بيان امتناع التعاكس في الاجماع

واتحاد محل الخطأ غير لازم فلو انحصر اهل الحل والعقد في ثلثة
مثلا وكان كل واحد منهم معتقدا في مسئلة من المسائل ما هو
خطأ في نفس الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطأ
وان اختلفت محاله كما هو مذكور في المحصول وغيره من
كتبهم الاصولية ونحن نقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان
الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو العصر عن شخص
مصيب في جميع معتقداته غير مخطئ في شيء منها وهذا هو
الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده في جميع الاعصار
غير انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التي هي عمدتهم في حجية
الاجماع صفات اخرى ادتهم الى اثباتها الدلائل المسطورة
في اصولهم والحاصل ان المخالفين لنا في هذه المسئلة قد
وافقونا من حيث لا يشعرون ثم انه ره تفطن بان ما رواه
المخالفون في اصولهم كالبخاري وغيره من قوله ص لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة يعطي ان نفيه
ص الخطأ عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم
فقال فاجماعهم كاشف عن دخولهم وحجيته لذلك وهذا كما

يقول

يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشنيع
المخالفين علينا بانه يلزمنا ان لا يكون نفس الاجماع
عندنا حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم
وهم غافلون انتهى بقي هنا شيء هو ان المراد بالامة في قوله
عليه السلم لا تجتمع امتي الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لضرورة
خروج من لم يوجد بعد والا لانتفت فايدة الاجماع ولخروج الكفار
والعوام من المؤمنين بالاتفاق ولخروج المجتهد في فن فيما
اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه و
بالعكس على ما صرح به العلامة في التهذيب فيكون المراد بالامة
بعضا مخصوصا من الامة له امتياز ظاهر من غيره في معرفة
الصواب والخطأ من الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم
على قياس ما مر نقله عنه ره في رد الاستدلال بالآية بعيد عن
الصواب لانه وان لم ينافه لفظ الامة لوقوع اطلاقه على الواحد
ولكن ينافيه الاجتماع ولو حملت على المعصومين حتى يناسب
الاجتماع من هذه الجهة لكان لا يناسبه من جهة ان الخطأ منفي
عن كل واحد لعصمته بلا دخل لاجتماعهم في النفي فلا ينفع

بيان ان المراد من الامة
الغير المجتمعة على الخطأ
هو الطائفة المحقة

ذكر ما قيل في تعيين فرقة المحقة وتوجيه ما ذكره الدواني في هذا المقام

تعدد المعصومين في بعض الازمنة كما لا يخفى فالظاهر ان المراد
بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منها مشار اليهم في كثير من
الاشارات النبوية كقوله صلعم لا تزال طائفة الخ وقوله ستفترق
امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قال العلامة
في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد
نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية
فاستقر الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة
لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم
من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول انتهى قال الدواني
في شرح العقايد بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم
مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكسب ورؤيته تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان و
الجهة بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى
العين بقة اندلس انتهى ولا يخفى ان سياق هذا الكلام شبيه

بيان ان عدم دخول الجن و الاولياء الغايبين في الاجماع لا يقدح في صحته

جدا بسياق التعريض والسخرية فلا تغفل فظهر من مدارج ما فصلنا
ان ما قيل في مقام القدح هنا من ان الجن داخل في امة محمد صلعم
ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم وايضا الخضر والاولياء
الغايبون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم ولو خصص بالخلق
الظاهر لزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال غيبة الامام
مدفوع فظهر ايضا ان العمدة في الاجماع والمعول عليه منه
اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء يخالف جميع

بيان حجية اجماع الامامية في كل حكم نظري اصلي او فرعي

الامم الباقية فاجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي
ولا يقدح فيه تفردهم بذلك عن غيرهم كاجماعهم على عدم كون
الامام بعد رسول الله صلعم اكثر من اثني عشر او اقل وعلى ثبوت
الغيبة في الامام المنتظر ونحوهما من الاصول الذي تفردوا بها
من ساير الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمني ووجوب
المسح مطلقا بالبلة في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه
وامثالها من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول بها دون
غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار
اكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية من هذا القبيل واستدل على كلها

باجماعهم وايدّ اكثرها بالكتاب والسنّة المعروفة بين مخالفيهم
فان قلت هل يجوز اثبات امام بعد مضى امام بمثل هذا الاجماع
منهم قلنا نعم وان كان يجرى فيه توهّم دورٍ من جهة انّ
حجيته انّما هى بدخول الامام والمفروض انّ امامته غير ثابتة
بعد والوجه انّ صحّة اجماعهم ح لدخول قول الماضى الناصّ
عليه من الامة فى اقوالهم فلا يتوقّف صحّته على ثبوت امام
العصر وقوله حتى يلزم الدّور وقد مرّ تحقيقه قال العلاّمة
فى التهذيب كلّ ما يتوقّف صحّة الاجماع عليه لا يجوز التمسّك
فيه به والآ[حا]د وما لا يتوقّف جاز فيجوز اثبات حدوث
الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث
الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به انتهى ولا يخفى
انّ عدم جواز اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلاّ يلزم
الدور مبنى على توقف صحّته عليهما وهو امّا من جهة توقف ثبوت
صحّة الاجماع على الادلّة السمعيّة كما هو طريقة الغزالى وغيره
وامّا من جهة توقفه على دخول المعصوم المتوقف ثبوت
عصمته على السمعيات كما هو طريقته ثم توقف صحّة

بيان جواز اثبات امام بعد امام مضى باجماع الامامية رضوان الله عليهم سه

كلام مع العلامة فى عدم تجويز اثبات علمه وقدرته تعالى بالاجماع سه

السمعيات

السمعيات على صحّة النبوّة الموقوفة على الاتيان بالمعجزة
الموقوف وقوعها ودلالتها على صدق مدعى النبوّة على ثبوت
وجود العلم والقدرة له تعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات
خصوصًا الاخير منها فانه على تقدير حصول العلم بصدق
من اتى بالمعجز من طريق الضرورة او ما يجرى مجريها كما مرّ انّ توقف
على وجود العلم والقدرة فى الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا
حتى لو اثبتناهما بالاجماع يلزم الدور فتامّل الاحباط
فى عرف المتكلمين عبارة عن ابطال حسنة بعدم ترتب ما
يتوقع منها عليها ويقابله التكفير فهو اسقاط السيئة بعدم
جريان مقتضاها عليها فهو فى المعصية نظير الاحباط فى الطاعة
وعبارة القاموس التكفير فى المعاصى كالاحباط فى الثواب
ليست على ما ينبغى كما لا يخفى والمذكور منهما فى القران المجيد انما هو
احباط الحسنات بسبب الكفر والشرك والارتداد وما شابهها
وتكفير السيئات بسبب الايمان والتوبة والتقوى واجتناب
الكباير وساير الاعمال الصالحة وما يجرى مجريها فمن الاحباط
ببعض الاسباب المذكورة قوله تعالى فى سورة الكهف اولئك الذين

فى مبحث الاحباط

ذكر الآيات والاحاديث الدالة على ثبوت الاحباط والتكفير سه

كفروا بآيات ربهم فحبطت اعمالهم وفي سورة الانعام ولو اشركوا
لحبط عنهم ما كانوا يعملون وفي سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن
عملك وفي سورة البقرة ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وفي سورة
الاحزاب اولئك لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم وفي سورة
الاعراف والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت
اعمالهم وفي سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا في سورة
آل عمران وسورة هود وسورة المائدة في موضعين و
سورة التوبة في موضعين وسورة محمد صـ في ثلاثة مواضع
ومن التكفير كذلك قوله تعالى في سورة العنكبوت والذين آمنوا
وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم وفي سورة
التحريم يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الطلاق ومن
يتق الله يكفر عنه سيئاته وفي سورة النساء ان تجتنبوا

كبائر

كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة البقرة ان
تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء
فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الزمر والذي جاء
بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤون
عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء الذي عملوا
وكذا في سورة المائدة والانفال والتغابن والفتح هذا هو
الذي صرح به في القرآن من وقوع الاحباط والتكفير وربما
يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى وان كان بغير لفظهما
وامثال ذلك في الآثار ايضا كثيرة فمما يدل على الاحباط بلفظه
او بما في معناه بسبب المعاصي ما رواه الصدوق قده وغيره عن
رسول الله صـ من قوله ومن رمى محصنا او محصنة احبط الله
عمله ومن قوله ومن سعى باخيه الى سلطان ولم يبدله منه سوء
ولا مكروه احبط الله عز وجل عمله ومن قوله واشتد غضب الله
عز وجل على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها او غير
ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته و
من قوله ومن اصطنع الى اخيه معروفا فمن به عليه حبط عمله

وفي الكافي في آخر باب الصبر والجزع والاسترجاع عن ابي جعفر عليه السلام من صبر واسترجع وحمد الله عز وجل فقد رضي بما صنع الله ووقع اجره على الله ومن لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء وهو ذميم واحبط الله اجره وفي ثالثه قال رسول الله صـ ضرب المسلم يده على فخذه عند المصيبة احباط لاجره وفي رابعه عن ابي جعفر عليه السلام قال ان العبد [illegible]

وخاب سعيد وعن ابي جعفر عليه السلام من شرب الخمر فسكر منها
لم يقبل الله صلوته اربعين يوماً وعن الصادق عليه السلام
لا يقبل منه صلوة ما دام في عروقه منها شيء وفيما يدل على التكفير
كذلك بسبب الطاعات وما يجري مجريها ما روي عن موسى
بن جعفر عليهما السلام من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك
كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ومن توضأ لصلوة الصبح
كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته ما خلا الكباير
وما روي عن رسول الله صلعم من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا
الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله صلعم من مشى الى مسجد من
مساجد الله عز وجل فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله
عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات ومن قوله صلعم ان الحاج
اذا اخذ في جهازه لم يرفع شيئاً ولم يضعه الا كتب الله له فيه عشر
حسنات ومحي عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات ومن
قوله صلى الله عليه وآله في فضل صوم شعبان ومن صام يومين
منه حبط عنه السيئات الموبقة وفي فضل شهر رمضان و
من فطر فيه مؤمناً صايماً كان له عند الله عز وجل بذلك عتق

رقبة

رقبة ومغفرة لذنوبه فيما مضى وما روي عن ابي جعفر عليه السلام
ما من مسلم لقي اخاه المسلم فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه
الا تناثرت عنهما ذنوبهما تناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي و
ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام ايما مؤمن سجد لله سجدة
يشكر نعمة في غير صلوة كتب الله بها عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات
ورفع له عشر درجات في الجنان وعنه عليه السلام من صلى اربع ركعات
يقرأ في كل ركعة قل هو الله احد خمسين مرة ينفتل ولم يبق بينه وبين
الله عز وجل ذنب الا غفر الله له وعن موسى بن جعفر عليهما السلام
من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام عارفاً بحقه غفر الله له ما
تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من قرأ انا انزلناه
في ليلة القدر في فريضة من فرايض الله نادى منادٍ يا عبد الله قد
غفر لك ما مضى فاستأنف العمل وعن ابي جعفر عليه السلام ومن قرأها
عشر مرات محا الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما عليهما السلام
اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء
المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام
عليه وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته

عنك

كتب الله لك بها مائة الف حسنة ومحى عنك بها مائة الف سيئة
وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها مائة الف درجة
وعن ابى عبد الله عليه السلام قال كل يوم خمسا وعشرين
مرة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
كتب الله له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن و
مؤمنة بقى الى يوم القيمة حسنة ومحى عنه سيئة ورفع له
درجة وعنه عليه السلام ان حبنا اهل البيت ليحط الذنوب
عن العباد كما تحط الريح الشديدة الورق عن الشجر وعن
رسول الله صلى الله عليه وآله ان المعلم اذا قال للصبى قل بسم الله الرحمن الرحيم
وقال الصبى بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا براءة
للصبى من نار جهنم ولاستاده ولامه ولابيه وعنه صلى
الله عليه وآله اذا مرض المسلم كتب الله له كاحسن ما كان يعمل
فى صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط ورق الشجر وعن ابى
عبد الله عليه السلام صداع ليلة يحط كل خطيئة الا الكباير وعن
امير المؤمنين عليه السلام فى المرض يصيب الصبى قال كفارة لوالديه
والمراد من هذا التطويل وذكر هذه الآيات والاحاديث تمهيد تحرير

محل

محل النزاع فى المقام فان المشهور بين المتكلمين ان الوعيدية من
المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط والتكفير دون من سواهم
من الاشاعرة وغيرهم وهذا على اطلاقه غير معقول فان اصل الاحباط
والتكفير مما لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك
فلا بد ان يحرر مقصود كل طائفة ليحق الحق ويبطل الباطل فنقول
لا خلاف بين من يعتد به من اهل الاسلام فى ان كل مؤمن صالح
يدخل الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك
واما المؤمن الذى خلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه
فذهب بعض المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب
على ذنب مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وذهب الاخرون
الى ثبوت الثواب والعقاب فى حقه اما المعتزلة فيعنون باستحقاق
المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح العقليين وشرعا باعتبار
الآيات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة فيعنون
الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شيء فلا يستحق المكلف ثوابا
ولا عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله
بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة فى

تحرير محل النزاع فى الاحباط والتكفير بين المتكلمين

يحبط ظ

المؤمن الخارج من الدنيا بغير توبة عن كبيرة ارتكبها انه استحق
الخلود في النار لكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار اما مطلق
الاستحقاق فلما عرفت واما خصوص الخلود فللعمومات
المتناولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار او بحمل الخلود على
المكث الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات
فان الخلود الموعود مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل
الاحباط ثم ان الجبائيين اباعلي وابنه اباهاشم منهم على ما
نقل عنهما الآمدي ذهبا الى اشتراط الكثرة في المحبط بمعنى ان
من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته احبطت ظا
وبالعكس لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص مطه
من غير ان ينتقص من الزايد شيء وقال ابو هاشم بل ينتقص
من الزايد ايضا بقدره ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما المحقق
الطوسي في فصول النصيرية واما في قواعد العقايد فقد
نقل عن ابي علي ان الكبيرة تحبط جميع الاعمال الصالحة المتقدمة

فمن

فمن ارتكبها يكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا فعلى هذا يكون
ابو علي موافقا للجمهور فينحصر القول بالاحباط في قول الجمهور
وقول ابي هاشم واما شارح المواقف فقد قال فيه وقال الامام
الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية
يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل
اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزايد
ثم حمل عليه ما نقل صاحب المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي
يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زايد اثيب به
وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما
رجح احبط الآخر انتهى فمذهب ابي علي باعتبار اختلاف النقل
عنه مردد بين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول في كيفية
الاحباط عند القائلين به بالنسبة الى المؤمن الفاسق الذي
هو محل النزاع لا يخلو عن اربعة الاول مذهب جمهور المعتزلة
وابي علي ايضا على احتمال وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع
الطاعات الثاني والثالث مذهب ابي علي على الاحتمالين
الآخرين وهو احباط الزايد كل الناقص او احباط الطاري بقدره

ذكر طريق الاشاعرة في نفي الاحباط والكلام معهم في هذا المقام

من السابق والرابع مذهب ابي هاشم وهو الموازنة وطريق الاشاعرة
في دفع جملة هذه الاحتمالات انها مبنية على استحقاق العقاب
بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه وهو خلاف ما
اصلناه من عدم وجوب شيء على الله تعالى عقلا قال صاحب
المواقف في شارحه ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق
العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني
عليه وهو الحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او
بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض من عدم صحة اصلهم كما تقرر
في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه المسئلة على محض
الاستحقاق العقلي كما مرت الاشارة اليه ويجيء ما يوضحه
ثم انهم بعد ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة بان هذا
يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره باعظم الطاعات
ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط
على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك
الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء وهذا باطل
ببديهة العقول وبانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل مثقال

ذرة

ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق
الطوسي قدس سره في التجريد فقال والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد توهم الشارح
الجديد للتجريد انه اراد بذلك ابطال التكفير ايضا فقال في شرحه

كلام مع الشارح الجديد للتجريد في شرح قول المحقق الطوسي في ابطال الاحباط

ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف بانه ظلم
لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم
يحسن خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسيء وان
تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك
عند العقل وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء
بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان المنقول عن جمهور المعتزلة
في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة
المتأخرة واقتصر المص ايضا هنا به على انه يمكن ان يتوهم انكار
التكفير بالمعتزلة انسب من اثباته بناء على انهم لا يجوزون
العفو عن الكبائر فيلزمهم انكار التكفير في الجملة سلمنا جميع ذلك

لكن لا يتصور ابطال التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر
جدا فان قلت المراد بالظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون
التكفير ايضا كالاحباط وان الآية باعتبار تتمتها وهو
قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه
قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز العفو بانه وضع في
غير موضعه بل اتفقوا على ان العفو احسان وانه حق
الله تعالى فجاز منه اسقاطه وانما المنكرون له في حق اهل
الكبائر هم المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا بجوازه
عقلا وبان انكارهم له في حقهم مبني على السمعيات فعدم
كونه ظلما متفق عليه وتتمة الآية المذكورة مخصصة او
مأولة وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال
لان الآية مخصوصة بلا خلاف فان التائب معفو عنه
بالاجماع وآيات العفو دالة على جواز العفو عما دون الشرك
فجاز ان يشترط المعصية التي يواخذ بها ان لا يكون مما قد عفي
عنه وقال الطبرسي في جوامع الجامع في معناها ومن يعمل زنة ذرة
من الشر يره في كتابه فيسوؤه او يرى المستحق عليه ان لم يعف

الله

دفع الدليلين المذكورين في التجريد لابطال الاحباط

الله عنه انتهى ولعل تخصيصه ره هذا التفسير بهذه التتمة لعدم احتياج
اول الآية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل ثم ان هذين الدليلين
على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول منهما فبان
كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين به من ان الكبيرة
التي لم يتب عنها هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط لجميع
الاعمال الصالحة وسيما مع ملاحظة معنى التوبة وانها
ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة بعد صدورها نوع
اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة الكفر
كما ان الاصرار على الصغيرة كبيرة وبمثل هذا اوجد كفر ابليس كما هو مشهور
وايضا مع ملاحظة العمومات التي مضى ذكر بعضها والآيات
والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايضا كآية سورة
الحجرات قال الزمخشري هناك وقد دلت الآية على امرين هائلين
احدهما ان فيما ارتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله والثاني
ان في آثامه ما لا يدري انه محبط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن
ان يكون في تقويته كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى
ويتحفظ وكذا امثال احاديث رامي المحصن والمحصنة والمراة المالئة

عنها من غير زوجها ومصطنع المعروف الى اخيه مع المن به عليه
واما الثاني من الدليلين فبان دلالة الآية على المطلوب
انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر احوال القيمة وهو غير مسلم
اذ يجوز ان يكون اخبارا عن احوال زمان الرجعة التي
تكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القايم
عليه السلم وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل
القران من الكافي ولو سلمنا انها حكاية عن احوال القيمة
فدلالتها على استيفاء جزاء كل عامل موقوف على بقائها على
عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمرتدين وقد
خصها صاحب الكشاف بفريق السعداء وتتمتها بالاشقياء
فلا استبعاد لعدم شمولها ايضا من يحبط اجرامه عند المعتزلة
من اهل الكباير الغير التائبين بقرينة ساير الآيات الظاهرة
في ان الكبيرة مستلزمة للخلود في النار هذا مع انه يمكن ان يكون
المراد بالآية وتتمتها والعلم عند الله واهله ان كل من يعمل مثقال
ذرة من خير او شر يراه في صحيفة اعماله او كفة ميزانه مع ما احبطه
او كفره ليعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد

ويتم

ويتم عليها الحجة فيبقى الآية بتمامها على عمومها ولفظ الرؤية
في الموضعين على ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان تحمل على ان
كل عامل يستوفي جزاء كل عمله من الخير والشر لكن على وجه
لا ينافي الاحباط والتكفير ولا كونه دائما في الجنة او النار فان
تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الحسنات في اعمال
السيئة الموجبة للخلود في النار وحبط درجات بعض اهل
الجنة بسبب دخول الشرور في اعمال الحسنة الموجبة للخلود
في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق ره في اعتقاداته
انه يامر الله برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقي
لهم اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقي لهم ايديهم
فقد كانوا يرفعون الي بالدعاء ولا تحرقي لهم السنتهم فقد كانوا
يكثرون تلاوة القران ولا تحرقي لهم وجوها فقد كانوا يسبغون
الوضوء فيقول مالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون
كنا نعمل لغير الله فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال
صاحب المواقف وشارحه في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان
واتباعهما من عدم جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا

تساقطا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا
انه يجوز ان يجتمع له من الثواب والعقاب كما يرى احدنا بدوم
له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك
لا يخلص له احدهما في حيوته الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر
في حقيقة الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا
جزاؤه الخلود في الجنة كما هو الموعود فاذا لم يدخل المؤمن الذى
ارتكب الكبيرة ومات منها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاءه قلنا
استيفاء هذا الجزاء المعود مشروط بامور منها الموافاة و
حسن الخاتمة فان المؤمن عمل الصالحات الى آخر ايام عمره
فارتد ومات عليه فلا شك في انه من اهل فاذا كان الحال كذلك
فلا استبعاد في ان يجرى الكبيرة مجرى الارتداد في استحقاق النار
والعقل غير مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما
ظلم والآخر عدل والنقل قابل للتاويل ومعارض بامثاله كما مر
ثم ان ابطال المذاهب الباقية في الاحباط لما لم يتيسر بشئ من
هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايضا كما لا يخفى تجشم القوم في
ابطالها بوجوه اخر عمدتها ما ذكر المحقق الطوسي في الفصول

الموعود

الدليلين

النصيرية

النصيرية فنقل اولا ان مذهب ابى على ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص
ويبقى بحاله وهو الاحباط ومذهب ابى هاشم انه لا يبقى من الزايد بعد
التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص و
هو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
عقاب ثم قال والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق
وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات
لا توجد في الخارج والا لزم التس وما لا يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثره
وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان او لا فالاول
يقتضى ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون
احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الآخر فاذا حبط احدهما بالآخر
في الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذ تاثير المعدوم في الموجود غير معقول
والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الآخر ولا ترد علينا الاضداد
فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما في الآخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان
الظ ان مراد القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة
ان ههنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين وانهما
ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين بسبب وضعه علة

بكماله نذ

كلام مع المحقق الطوسي قدس سره وغيره في ابطال قول ابي علي وابي هاشم في الاحباط والموازنة (red ink)

مجازية للحباط لاستحقاق الآخر والفاعل هنا الله تعالى فيحبط
الطاعات بعد ارتكاب الكبيرة اي لا يثيب عليها كما وعد عليه
وكذا يثيب او يعاقب على الفاضل من الطاعة او المعصية
بعد الموازنة على انه يتصور التاثير والتاثر الحقيقيان
ايضا بدون لزوم محال لثبوت الاولوية بسبب الزيادة
المفروضة وسقوط لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه هنا
المحقق في قواعد العقايد فان قيل لهم ان غلب احدهما لم
يكن ان يكون له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل
الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب
يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بان
ينقص حتى يبقى في الآخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب
رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم
قالوا ايكسر كل عنصر سورة كيفية العنصر الآخر الذي يقابله
ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة
في العنصرين وهو المزاج انتهى فظهر ايضا وجه دفع ما ذكره
الفخر الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا

في

في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول
المتناقضين مع التساوي قال الشارح الجديد تقريره انه لو فرضنا
استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من
العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه اي
مذهب ابي هاشم او لا يسقط شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه
استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا
لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود
الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال
حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على
تقدير تمامه كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من
مذهب ابي علي ايضا ولكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم
زعما منه ان مذهب ابي علي موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما م

من كلام المحقق في قواعد العقايد وايضا لا يخفى ان ما يتوهم من
لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى على تقدير استناده
الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر الى خصوص
انواع الطاعات واقسام المعاصي وانحاء المصالح و
رعاية المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها
فلا احتياج الى التزام جوازه على ما هو دار الاشاعرة كما ارتكبه
الشارح هناك ثم انه مما يقضى منه العجب في هذا المقام ما
وقع في كلام الفخر الرازي في الاربعين من اضطرابات غريبة
وهو انه تصدى في المسئلة السادسة والثلثين منه لبيان
ان وعيد الفساق منقطع غير دائم كما زعمه المعتزلة فاستعمل
فيه مقدمة هي ان العقاب الطارى لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل
عليها بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة
او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء
والعقاب الطارى خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة و
يبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة
فهو ان الطارى يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطارى البتة

بيان الاغلاط الواقعة من الفخر الرازي في الاربعين في بيان ابطال الاحباط والموازنة

بل

بل يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم
الموازنة مذهب ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل
الاول والثاني منها لزوم صيرورة المغلوب غالبا ولزوم تاثير
كل منهما في الآخر وحاصل الثالث ان شرط وجود احد الضدين
زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان
الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال ثم قال
وهذه الوجوه الثلاثة تدل على المنع من صحة الموازنة واما القسم
الثاني وهو قول ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول
بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان
من عبد الله من اول عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة
خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب
شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط
البتة من عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة
العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان
عقاب الفسق احبط ثواب جميع تلك الطاعات المتقدمة و
لم ينحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذا

المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول
بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت
فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ثم قال و
مما يدل ايضا على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا بعشرين
جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارى يحبط السابق لكان
اما ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم و
هذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة
الطارية تحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط وهذا مذهب
القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة
الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية
فلو اقتضت هذه العشرة الطارية ازالة احدى العشرتين
السابقتين دون العشرة الاخرى لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين
على الآخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا
ان يبقى هذه العشرة الطارية تؤثر في ازالة كل واحدة من العشرتين

المتقدمتين

المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا يؤثر في
ازالة شيء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط
وهو المطلوب فتثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطارى لا يزيل
الثواب المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا اليه
سابقا خصوصا دفع الوجوه المذكورة في ابطال القسمين
فانه قرر اولا مذهب ابي علي وهو عدم الموازنة بان الطارى
يسقط من السابق بقدره بدون سقوط الطارى موافقا
لما مر نقله عن شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما نقله
القوم من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية
تسقط جميع الطاعات السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابي علي
بما لا ربط له به بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجمهور
من لزوم مساواة حال شارب جرعة خمر مع حال من لم
يعبد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية
نقيض ما يدل عليه ظاهر الآية ثم افاد ثالثا ان احباط
جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية باطل بالاجماع و
صرح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب

القايلين بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلث فى كلامه
فى ورقة واحدة فتعجب منها جدا ثم تعجب فى شارح المواقف
وغيره الناظرين فى كلامه الناقلين عنه بدون وقوف
على تلك الهفوات وتعرض لها فتامل تم التحقيق فى هذا المقام
بعد اللتيا والتى ان الاحباط والتكفير كما انهما لا يمكن انكار جوازهما
او وقوعهما راسا بشهادة الكتاب والسنة فلا يكون الحكم
بالبطلان مطلقا كما وقع فى كلام المحقق الطوسى قدس سره
وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلى بوقوعهما او احدهما فى
جميع الطاعات والمعاصى كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة
ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المنقولات ففى
كل صورة يثبت فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزم خلود
النار حقيقة يجب الحكم به والا فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل
لنا بتتبع الآيات والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل
ان الاحباط بالنسبة الى التكفير نادر بناء على ان غاية ما يكون منه
الاحباط انما هو الكبيرة وما قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب
انواع الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف من الواجبات

تحقيق الحق فى مسئلة الاحباط والتكفير باثبات واسطة بين المذاهب المشهورة فيها

بيان ندور الاحباط بالنسبة الى التكفير

والنوافل

والنوافل او عن غير المكلف كما مر من ان صدور البسملة عن
الصبى يكون كفارة لاستاده ولامه وابيه بل بسبب اقسام
العوارض من الامراض والالام حتى ان مرض شخص قد يكون مكفرا
لذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبى يكون كفارة لوالديه بل الخا
الاسباب الغريبة من الشفاعات والتفضلات وما يجرى
مجراهما وروى ان رسول الله صلعم قال انا عند الميزان يوم القيمة
من ثقلت سياته على حسناته جئت بالصلوة على حتى اثقل
بها حسناته وما يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلى
فى الاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق
عقاب منقطع اصلا وهو خلاف ما اقر جمهور اهل الاسلام
وخصوصا الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم
وخلاف ما يدل عليه النصوص الثابتة بينهم كما روى عن رسول
الله صلعم انهم يخرجون من النار كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون
هولاء جهنميون فيؤمر لهم فيغمسوا فى عين الحيوان فيخرجون
ووجوههم كالبدور فعلم بهذا الاجماع المعتمد عليه سيما فى
الامور التى لا يستقل العقل فيها ان ما ذهب اليه المعتزلة

اشارة الى الحديث عن رسول الله صلعم

ابطال توهم المعتزلة بما اتفق عليه جمهور المسلمين من وجوب العقاب المنقطع

من الاحباط وخلود اهل الكباير في النار كساير الكفار حقيقة
باطل فالمذهب الحق في هذا المقام هو الواسطة بين هذا الافراط
والتفريط الذي نقله عن المرجئة وهو عدم دخول تلك
الفساق النار اصلا مستظهرا بان المعصية مع الايمان لا
تضر كما ان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا
ينقص بالطاعات والمعاصي وايضا هو الواسطة بين
الافراط المذكور وتفريط آخر هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان
المتصوفة حيث حكموا بخلاص الكفار ايضا بالآخرة عن
حقيقة النار فلا يحملون الخلود في النار حقيقة في شيء
من المواضع على الحقيقة مع حملهم الخلود في الجنة في كل موضع
عليه ولا يبالون بذلك التحكم قال ابن العربي في الفص اليونسي
مما سماه فصوص الحكم واما اهل النار فما لهم الى النعيم و
لكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب
ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل
النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في
النار وقال الميبدي في الفواتح بعد نقل هذا الكلام انه مبني

كلام مع ابن العربي والقيصري في تنعيم المتصوفة وبيان الخلود في النار

على

على زعمه ان لا نص في دوام العقاب بل النصوص انما هي دالة
على الخلود في النار وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان
من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد
الله وليس له وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته
وكلهم محتاجون الى رحمة الله وهو الرحمن الرحيم ومن شان
من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا
ابديا وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل ايصالهم الى
كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص
مما يكدره وينقص عياره فهو يتضمن عين اللطف والرحمة
كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل
وجودكم عدل وقال ابن العربي ايضا في الفص الاسمعيلي الثناء
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء
المحمود بالذات فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد
بل بالتجاوز فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ولم يقل
ووعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم مع انه توعد على ذلك
انتهى وايدوا كلامهم بما اختصوا بروايته عن النبي صلى الله عليه وآله

سياتى على جهنم زمان ينبت فى قعرها الجرجير وبالجملة تشبثوا
فى هذه المسئلة بامثال هذه الدعاوى والخيالات الشعرية
فى مقابلة النصوص الصريحة المطابقة لاجماع اهل الحق
بل اتفاق جميع المسلمين بل قاطبة المليين وهل هذا الا
الملاعبة بالدين والنصرة للوهم على اليقين وكيف يدعى
عدم دوام العقاب مع كثرة وقوع امثال قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب و
شيوع سؤال سر العذاب الدايم فى جزاء العصيان المنقطع
بدون اظهار شك من السائل فى حقيته اصله عن اهل بيت
العصمة عليهم السلم وجوابهم عنه بما يحققه ويطمئن به
السائل وفيما رواه الصدوق ره فى كتاب التوحيد فى باب
مجلس الرضا عليه السلم مع سليمان المروزى من قوله عليه السلم
ثم يزيدهم ثم لا ينقطع عنهم وامثال ذلك مما يدل على اتحاد
معنى الخلود فى الجنة والخلود فى النار والعقاب الدايم
والثواب الدايم بحيث لا يقبل التاويل كفاية للمتامل ثم
ان امثال هذه المقالات من هذه الطائفة وقبول امثالهم

تلك

تلك الخيالات منهم صارت سببا لجراة اخرى من بعضهم
نفى العذاب الحقيقى وايضا عن الكفار حتى ابليس بناء على ان
غاية ما يلزم منه ان يكون مخلفا وعيده فى حقهم ولا باس
بذلك عندهم ثم لم يرضوا بذلك فاثبتوا لبعض شرار الكفار
مزية وفضيلة بقدر اصراره على جهالته حتى سموا ابليس
رئيس الموحدين قال عبد الرزاق الكاشى فى شرح الفص النوحى
كلما كان المدعو اصلب فى دينه واشد اباء للداعى الى ضد
مقامه كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء
ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر
عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار
الارادة انتهى ونقل بعضهم عن سهل بن عبد الله التسترى
عن مشاهير مشايخهم انه راى ابليس فتكلم معه ووبخه على
عدم طاعته فى سجدة آدم وابعاد نفسه عن تبنا والرحمة
فقال له ابليس كيف تبعدنى عن رحمته هل قرات فى القران
ورحمتى وسعت كل شى وانا داخل فى كل شى فرحمته تسعنى
بمقتضى وعده فافحم الشيخ بذلك وسكت وفارقه ثم رجع

نقل كلام من الشارح الكاشى للفصوص فى تحسين اباء ابليس عن السجود

نقل غريب عن بعض مشايخ المتصوفة

فى سورة الاعراف

الى القران فوجد الآية مقيدة بقوله عز وجل وسأكتبها للذين
يتقون فدخله الحسرة على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيبه
ويلزمه بذلك فكان يرجو بعد ذلك ان يجمع الله مرة اخرى بينه و
بين ابليس حتى تتفق ذلك فاستبشر فقال له ان الآية التى
الزمتنى بها انما هى مقيدة بقيد فقرأ عليه تتمة الآية وحسب
انه غلب عليه بالحجة لظهور وجه بهذا القيد فضحك ابليس
ونظر اليه نظرة متعجب من عقله ومعرفته قائلا ان ثقتى
بعرفانك كان اشد مما ارى الحال عليه فقال الشيخ كيف ذلك
قال ابليس انى كنت حسبتك عارفا بانه ليس فى جانب الحق
تقييد بل هناك الاطلاق كله والتقييد انما هو من جهتك فظهر
خلاف زعمى فيك ونقض اعتقادى فى حقك فاعترف الشيخ
بغلطه واعتذر منه لما راى انه يتكلم على اصطلاحهم والفاظهم
المستعملة بين اعاظمهم بما لا يفهم فصدق بانه اعرف واعلم
وقد نظم عبد الرحمن الجامى فى سبحته مباحثة بين موسى
عليه السلام وابليس من هذا القبيل وصور فيها غلبة ابليس عليه
فى الحجة باستعمال امثال تلك الالفاظ فقال ∴ پور عمران بدل

آن

ذكر ما نظمه الجامى من مباحثة بين موسى عليه السلام وابليس وتغليب ابليس عليه فى الحجة

آن غرقه نور ∴ میشد از بهر مناجات بطور ∴ دید در راه سر
دورانرا ∴ قاید لشکر مهجورانرا ∴ گفت از سجده آدم ز چه روی
تافتی رو ز رضا راست بگوی ∴ گفت عاشق که بود کامل سیر ∴
پیش جانان نبرد سجده غیر ∴ گفت موسی که بفرموده دوست
سر نهد هر که بجان بنده اوست ∴ گفت مقصود از آن گفت
و شنود ∴ امتحان بود محبانه سجود ∴ گفت موسی که اگر حال
اینست ∴ لعن و طعن تو چرا شرآیین است ∴ بر تو چون از
غضب سلطانی ∴ شد لباس ملکی شیطانی ∴ گفت کین هر دو
صفت عاریتند ∴ مانده از ذات بیک ناحیتند ∴ گر بیاید صد
ازین یا برود ∴ حال ذاتم متغیر نشود ∴ ذات من بر صفت
خویشتن است ∴ عشق او لازمهٔ ذات منست ∴ تا کنون عشق
من آمیخته بود ∴ در غرضهای من آویخته بود ∴ داشت بخت
سیه و روز سفید ∴ هر دمم دست خوش بیم و امید ∴ این دم
از کشمکش آن رستم ∴ بین زانوی وفا بنشستم ∴ لطف و
قهرم همه یکرنگ شده است ∴ کوه و کاهم همه هم سنگ شده است ∴
عشق شست از دل من نقش هوس ∴ عشق با عشق همی بازم و بس ∴

ويجيء ان شاء الله تعالى لهذه المباحث خصوصا في مبحث
الثواب والعقاب والوعد والوعيد زيادة توضيح وتنقيح
حاسمة لشبه الطوايف الضالين عن الطريق السوي و
الصراط المستقيم عصمنا الله عن اتباع الهوى والزيغ
عن سبيل الهدى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان
ان آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا
سيئاتنا وتوفنا مع الابرار

الاختيار

فيه يبحث عن فعل الاختيار وتحديده وبيان مرتبته ونقل عبارات القوم في معناه

هو ترجيح الفاعل بعض آثاره على غيره بحسب الداعي فهو حادث
تابع للعلم فيكون بغيره وستعرف مغايرته للقدرة والارادة
ايضا ومرتبته بالنسبة اليهما في مباحثهما ان شاء الله تعالى و
ليعلم ان عبارات القوم في معناه مضطربة جدا يمكن
حمل كثير منها على وجوه شتى ولكن ما يصلح للاعتماد هو ما يفهم
من كلام المحقق الطوسي قدس سره في رسالة الجبر والاختيار
انه مرادف للقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة والمليين فيلزم
اتفاقهما في ثبوت الاختيار له تعالى وصرح بذلك في قواعد

العقايد

العقايد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف للقدرة بالمعنى الاول
اي صحة الفعل والترك وعلى ذلك يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة
والمليين كالقدرة بهذا المعنى ويتضح من تلخيص المحصل ان
الفلاسفة يطلقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا بالمعنى
الذي يفسر المتكلمون الاختيار به والسيد الشريف في حواشي
شرح حكمة العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر
والمختار ان فسرا بما ذكره من انه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فالله تعالى قادر وفاعل مختار عند الحكماء وان فسرا
بما يصح منه الفعل وعدمه فليس كذلك وكلامه في شرح قول
صاحب المواقف الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط
عن علو ضروري فالاول له اختيار انتهى حيث قال اي له صفة
يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك
الصفة قدرة واختيارا انتهى يحتمل كلا من المعنيين والثاني
اظهر والفاضل الدواني في شرح قول صاحب العقايد ولا يكفر
احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر قال ذكره بعد
القادر لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا

عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة
الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى
الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى انتهى ولا يخفى
ان هذه العبارة وان كانت دالة على اطلاق الاختيار بينهم
على كل من المعنيين كما هو مقصودنا ولكن في نفسها كلام
مشوش لا محصل له عند التامل فتامل وفسر المحقق الاسترابادي
في فارسيته المسماة بدانشنامه الاختيار بالارادة وصرح
بانهما من صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات
على طبق ما يدل عليه الروايات هذا ولكن من تامل في تقابله
مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى ومع الجبر تارة في افعال العباد
وتتبع مقاصد محققي المتكلمين عند استعماله في المقامين
وامعن في كلام القوم ودلايلهم في كل مقام عرف ان ما قررناه
به في هذا المقام هو اليق بالمقاصد الكلامية وما فسر به المحقق
الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار عند
المعتزلة هو صحة صدور الفعل وتركه من القادر تبعا للداعيه
او عدم داعيه وفي موضع آخر بقوله هو ان يكون الفعل و

الترك

والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي
وعدمه اما واجبا او ممتنعا وفي موضع آخر بقوله فان معنى
الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها
ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي انتهى يدل على انه غير القدرة بل
تابع لها فهو قريب مما فسرناه به بعد التامل ومع ذلك لا شك
انه اقرب الى معناه المستعمل فيه بحسب اللغة على انه في نفسه
معنى مقصود يدل عليه ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني
فانهما متلازمان الا ان القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من

اثبات اصل الاختيار للعباد في افعالهم

صفات الافعال على ما يجي تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام
اثبات هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين
المقصود فنقول ثبوته في افعالنا خصوصا فيما كلفنا
به معلوم بالضرورة الوجدانية ويمكن التنبيه عليه بامور منها
توجه المحمدة والملامة والمدح والذم من كافة العقلاء على
افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كالجن فانه
لا يتصور على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها
توجه التكليف من الله تعالى عليها والوعد والوعيد بالثواب

والعقاب وهذا ايضا مما يحكم العقل بانه لا يجوز بدون الاختيار
ومنها النصوص القرآنية وما يجري مجريها من متواترات السنة
الدالة على اختيار المكلفين ومما لا يحصى كثرة والقدح في تلك
الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع
كما سنشير اليه في مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته في افعال

اثبات الاختيار له تعالى باجماع المليين

الصانع جل شانه فباجماع المليين ودلالة البراهين اما الاجماع
فظاهر تحققه على المتتبع وحجيته على المتامل وقد مر في
بحث الاجماع والسر في هذا الاجماع من المليين قاطبة ان
تسليم حقية الدين والملة المستلزم لحقية التكليف ووجوب
الاطاعة والعبادة المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم
لتسليم كونه تعالى مختارا غير موجب في افعاله اذ معلوم عقلا
ان الموجب غير مستحق للشكر فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور
منه التكليف المبني عليه الدين والملة فالحاصل ان ثبوت
هذا الاختيار من ضروريات قبول الدين والملة ولهذا لم
يختلف اهل الاديان فيه مع اختلافهم في كثير من المسائل

تقرير البرهان المشهور المبني على حدوث العالم على اختياره تعالى

الالهية فافهم واما البراهين فالمشهور منها ما تشبثوا فيه

بحدوث

بحدوث العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي قدس سره في اول
الهيات التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب قال
الشارح الجديد في بيانه ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وساير
المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التسلسل انتهى والكلام على هذا البرهان
يتصور من وجوه منها المضايقة في جريان براهين ابطال
التسلسل في المتعاقبة وهذه المسئلة مفروغ عنها في محلها ومنها
منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم توقف شرط الحادث
على حادث آخر وتصويره ان يقال لعل شرط الحادث هو تقضي
قدر ما او قدر مخصوص من امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر
عنه بالزمان عند محققي المتكلمين وبعبارة اخرى حضور
حد ما او حد مخصوص منه وذلك التقضي والحضور لا يحتاج
الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوبا بالتدريج والى هذين الشقين

يرجع اعتراضا المحقق الاسترابادي في فارسيته على هذا
البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم استحالة ازلية الموجود
المكتسب من الغير فيكون وجود كل ممكن فرع عدمه الازلي وثانيهما
قوله لعل السبب توقف وجود العالم على حضور قطعة مخصوصة
من الابد والفرق بين الصورتين اعتبار حضور الحد في
الثاني دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا من الشقين اسناد
التوقف الى تاثير الممكن فيهما والى تاثير الموجب فيما ذكرنا
وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على
كل من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص
بين المتماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور
التي ليست متخالفة في الحقيقة ولا في شيء من اللوازم و
العوارض وظاهر انه لا يتاتى من الموجب ولا من طبيعة الممكن
ان يميز ويعين بعضا منها للتاثير في شيء او للتاثر من شيء
فيه بل انما هذا التميز والتعيين شان الفاعل المختار المتمكن
من الفعل والترك المرجح لبعض افعاله على تركه وبالعكس
بالاعتبارات العلمية كما سيجيء توضيحه واما احتمال ان تكون

المشية

دفع اعتراضات المحقق الاسترابادي وغيره على البرهان المشهور سو

المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة كافية في ذلك الترجيح و
يكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بدون
انضمام المعنى الثاني اليها وهو صحة الفعل والترك مصححا
ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الاسترابادي و
جعله اعتراضا آخر على من استدل بحدوث العالم على المعنى
الثاني للقدرة فمحل تامل اذ صورته منع لزوم التخلف المحال
عن الموجب بناء على ان المعلوم المحالية منه ان يتخلف عن
مقتضاه وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن المقتضى
الا ان يعلم ان مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي
الموجب باعتبار مشيته اي علمه بالاصلح تخلفا خاصا
فتكون القدرة المعتبرة فيها المشية بهذا المعنى مصححة لحدوث
العالم ويمكن الجواب عنه بان مشية الله تعالى على ما تخيلها
الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت القدرة بالمعنى الاول من صفات
ذاته المتصف بها ازلا وابدا فلا يجوز فيها الاختلاف و
التغير اصلا فتعلقها اما بالفعل واما بالترك ان كان ضروريا
يجب ان يكون دائما وكذا تعلقها او عدم تعلقها بان كان

الترك عدم ملكة الفعل والتغير الذي يتخيل في العلم مع كونه قديماً
باعتبار اختلاف المعلومات ليس تغيراً في نفسه بل حكاية
عن التغير حقيقة كما تقرر في محله فالتغير الحقيقي ومنه التعلق
تارة بشيء وتارة بخلافه من خواص الحادث ولذا اتفق الفلاسفة
مع مخالفيهم على ان محض تلك المشية كما يصلح لوقوع
الانفكاك بينه تعالى وبين العالم واما المشية بالمعنى الذي
اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق الروايات من
ارباب العصمة فهي من صفات افعاله تعالى فيجري فيها
الاختلاف والتغير بان تتعلق في بعض الاوقات بالترك
او لم تتعلق بالفعل وتتعلق في بعضها بالفعل باعتبار
المصالح قال ثقة الاسلام قدس سره في الكافي لتوضيح صفات
الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات
الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة
انتهى ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة بفعل
العالم فحسب دائماً وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد
العالم او غير متعلقة بفعله الى الوقت الذي اقتضت المصلحة

ايجاده

دفع المعارضتين المشهورتين على البرهان المشهور

ايجاده ثم بفعله في الوقت المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد
عدمه على صحة كل من الفعل والترك منه تعالى وهو القدرة بالمعنى الثاني
وعلى ترجيحه كلاً منهما في وقته على غيره بحسب الداعي وهو الاختيار
بالمعنى الذي فسرناه به وكذا يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين
على حدوث العالم لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة
بالنسبة الى الحدوث كما عرفت فلا يكون مصححاً له فافهم ومنها
المعارضة تارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضاً
مستلزم للتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح
وهكذا فيلزم التسلسل وهي مدفوعة على راي الاشعرية بجواز
الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى راي غيرهم وهو الحق بحصول
المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقته على طبق الحكمة ووفق
المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعي فان قلت على تقدير الايجاب
ايضاً يمكن اصلاح التخلف بمثل هذا الداعي فلا يتوقف على شرط
حادث حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم العقل بديهة بان الفعل
لا يمكن ان يتخلف من الموجب بسبب الداعي اذ لو فرض لداع
يترجح به الترك على الفعل تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور

بسببه تخلّف فعله عن ذاته لكان ما فرض موجباً ليس بموجب
بل كان مختاراً اذ لم نقصد باثبات الاختيار الّا صحة وقوع
هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب لم يسندوا تخصيص
الحوادث باوقاتها الى الداعي بل عن لزوم الاختيار بل
اضطرّوا في توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث
بالقديم كما سيجيء ذكره الى احتيال القول بالحركة السرمدية او
ما يجري مجراها ووسعوا بها دايرة القيل والقال فلو كان
القول بالداعي مصحّحاً للربط المذكور على تقدير الايجاب ايضا
ولم يكن ممّا يحكم العقل ببطلانه بديهةً لما احتاجوا الى التشبّث
بامثال تلك الخيالات فتدبّر وتارة بما حاصله ان حدوث
العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتسلسل لانّ الارادة
الحادثة وكذا ما في حكمها كالاختيار لا بدّ لها من علّة حادثة
لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة
اخرى وهكذا فلا يلزم الّا التسلسل في الامور الاعتبارية وذلك
لانا نجزم بان ليس للارادة مثلا ارادة اخرى بل وجه الدفع ان
يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام ان كان هو

الداعي

الداعي او ما يجري مجراه كما هو المشهور فهو صفة قديمة من شانها
الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتّى يحتاج الى علّة حادثة
وان كان المراد بها امراً آخر كالاحداث ونحوه على ما يجيء تحقيقه
فكلّ ما فرض سبباً للتخصيص القادر المقدور وباعتباره كالداعي
يكفي لها فلا يحتاج الى امر حادث حتّى يلزم التسلسل فان قلت
كلّ من الارادة والاختيار دخيل في جواز صدور كلّ مقدور من القادر
وهما ايضا من جملة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه دخيلا
في جواز صدوره نفسه قلنا سيجيء في بحث الارادة توضيح ان حالها
ليست كحال ساير المقدورات الارادية والاختيارية وتبيين
الفرق بينهما وبين غيرهما فانتظر ومنها ان اسم العالم مشترك
بين مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات
متجانسة كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره ابن سينا في رسالة
الحدود وبين جميع ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا
يجوز ان يراد به ههنا المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين حتّى
المحقّق الطوسي في التجريد هي اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات
لا غير بل اريد به احد المعنيين الاولين فيتصوّر ح واسطة

ذكر ما اورده الشارح للتجريد على المحقق من تقرير البرهان وتحقيق حال الوجوه المشهورة التي اجيب بها عنه

بينه تعا وبين العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح
الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب
جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي
اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب من هذا الايراد
يتصور من وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار
اشرف من الموجب فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني
ان يقال يلزم من استناد المختار اليه ان يكون هو ايضا مختارا
على نحو ما استدلوا بعالمية المعلول على عالمية العلة والثالث
ان يقال شان المختار ان يكون مبدأ لاختلاف الآثار والافعال
فلا يجوز ان يستند ما من شانه الى الموجب الذي يقتضي
طبيعة الثبات والتأثير على نهج واحد ولا يخفى ان كلا من
هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه على وجه يسكت الخصم
مشكل جدا والرابع ان يقال بل المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله
تعا والجميع حادث على راي المتكلمين اذ لا قديم غيره تعا عندهم لكن
لما لم يكن وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات
حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الموجودات الثابتة من

الاجسام

الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث
الممكن مطلقا بمثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتأثير الفاعل فيه
اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل
الحاصل وعلى الاخرين الخلف مع المطلوب وهذا الوجه هو مختار
المحقق الطوسي قدس سره في الجواب عن الايراد المذكور على ما يفهم
مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع المليين
فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان تكون
واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن
هي ممكنة ومن جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول
فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم
محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته المشهورة في التجريد
في هذا المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى عليك ان بناء
نفي الواسطة المذكورة هناك ليس على شيء مهده في هذا الكتاب
فانه قدس سره لم يزد فيه على ما ادعاه في الامور العامة بقوله
ولا قديم سوى الله تعا لما سيأتي الا قوله في الجواهر واما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة واستدلالا فيه

على حدوث الاجسام والجسمانيات فتبين ان اعتراض
الشارح عليه فى هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث كلام فى محله وتبين ان ما قيل
فى توجيه عبارته المذكورة بحملها على معان آخر تعسف
ناش من الغفلة عما صرح به فى تلخيص المحصل ثم انه ظهر من
كلامه قدس سره فيه وجه خامس لابطال الواسطة المذكورة
هو التمسك فيه باجماع المليين وهو ليس كما ينبغى على ما صرح
به والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبل ذلك ان التمسك بالاجماع
فى العقليات عند الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود
فى هذا المقام اسكات خصوم المليين والجواب عما ورد
من جانبهم عليهم فلا ينفع التمسك باجماعهم ههنا وبان
الانسب على ذلك ان يتمسك فى اصل المطلوب اى بثبوت الاختيار
له تعالى باجماع المليين ويطرح تلك المؤنات من البين ولا
يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع العقلاء كافة بدل خصوص
المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل الى وجود واسطة
كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا للخصوم فصار هذا

تصرف فى التمسك بالاجماع فى ابطال الواسطة على وجه لا يرد عليه ما اورد على من تمسك بهما منه سو

الوجه

بيان حال ابطال الواسطة باثبات حدوث جميع الممكنات

الوجه بهذا التصرف من اقوى الوجوه فى ابطال تلك الواسطة
فان قلت اذا كان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات
كما مر فلا يبقى شبهة فى ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو
احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلنا سيجى فى محله ان شاء الله
تعالى ان اتمام جميع الدلايل المنقولة عن المتكلمين على حدوث
الممكنات مبنى على تصحيح مقدمة صعبة من ان مثل الربط
الذى يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح
فان الثانية مع كونها محتاجة فى وجودها الى الاولى معلولة
لها انما تكون معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان
يكون فيما بين بعض القدماء فيكون قديم ممكنا متوقفا
وجوده على وجود قديم آخر واجب بالذات مستندا اليه من غير
انفكاك زمانى بينهما فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح فى تمام
دلايلهم كان يقال على ما مر ان ليس مراد القائلين بالقدم من
تاثير الفاعل فى القديم الا هذا النوع من الربط بينهما وظاهر
انه ليس ايجاد الموجود واحداث الحادث فان سمى بالتاثير
فى حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل ولذا

عول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على
اجماع المليين والنصوص السالمة عن المعارض العقلي
بناء على ان جميع ما حسبه الفلاسفة دليلا عقليا على قدم
العالم وجوه ضعيفة مدخولة ولا يخفى انه في نفسه طريق انيق
ولكن لا يناسب هذا المقام كما زعم بعضهم فان اثبات الاختيار
له تعالى بحدوث العالم اولا ثم الحدوث بالاجماع والنصوص
تبعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة والتشبث بهما
في اصل المطلب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث في البين
وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله وجهين آخرين
لعدم معقولية الواسطة يكونان سادسا وسابعا
للتوجيهات الخمسة المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما
يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم به
الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم او جسماني وقد
ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس ايضا
حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت
قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل في الوجود

بيان حال الوجهين المنقولين على بعضهم في ابطال الواسطة

فالعالم

فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق واسطة بين
الصانع والعالم الحادث والآخر منهما ان اهل الحكمة اطبقوا
على انه لا فضل في الوجود وارادوا بالفضل على ما صرحوا به ما لم يكن
مشاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهدا ولهذا
ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول
العشرة التي دلت الدلائل المأخوذة من احوال هذا العالم عليها بزعمهم
ولما كانت الدلائل مدخولة غير مفيدة لدعواهم لم يثبت بها عقل
فالعقل فضل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا
كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى
ما في هذين الوجهين من الاضطراب والتكلف والابتناء على الخطابيات
الغير اللايقة بامثال هذه المقامات ومن البراهين التي اقيمت
لاثبات الاختيار له تعالى ما تشبثوا فيه بمطلق الحدوث المحكوم
عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الموقوف
اتمامه على ما طال التشاجر في حقيته بين المليين والفلاسفة
تقريره على المشهور انه تعالى مختار والا لزم احد الامور الاربعة
اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل

تقرير برهان آخر على اختياره تعالى يكفي فيه التمسك بمطلق الحدوث الضروري
سو

او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث
فهو الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثاني واما
ان يستند فاما ان لا ينتهي الى قديم فهو الثالث او ينتهي فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فهو الرابع واللوازم
كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اراد شارح الصحايف تقرير هذا
البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال ما ملخصه
انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط
شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين الممتنعين حدوث القديم
او قدم الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه
في آن حدوث الحادث المذكور لا قبله لئلا يلزم التخلف ولا بعده
وهو ظاهر فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط
حادث آخر في الآن المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهى
من الحوادث بين الحاصرين احدهما الموجب والآخر الحادث
الاول الذي كان كلامنا فيه او نقول لصدور جملة ما يتوقف عليه
الحادث الاول من الشرايط الموجودة في ذلك الآن بحيث لا يشذ
يجب ان لا يتوقف على شرط آخر لئلا يلزم خلاف الفرض فيلزم

احد

دفع توهم شارح الصحايف ان هذا البرهان ما يحتاج الى ابطال التسلسل ح

احد الامرين الممتنعين ولا يخفى ما فيه اما اولاً فلامكان التزام
ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث الحادث ولا يلزم
التخلف لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء الشرط الحادث
الى حد معين او ما بمعناه من انقضاء قدر معين منه دخيلا
ايضا في تمام علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث
في آن فان قلت نعني بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث
فلو لم تتم العلة الا بالوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا
الوصول ولا شبهة في ان تحققه في آن حدوث الحادث
فننقل الكلام الى ما به تتم علة تحقق هذا الوصول وهكذا قلنا
لا يحتاج هذا الوصول الى علة اخرى حادثة في هذا الآن بل علته
انما هو علة الحادث الباقي الواصل بقاؤه الى الحد المذكور
بالتدريج وجوبا وحدوثها سابق على هذا الآن كما هو المفروض
فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا عدم التوقف الا
على وصول امتداد بقاء الواجب بالذات او بقاء شرط قديم الى
حد معين فلو سميناه شرطا حادثا ونقلنا الكلام اليه لالتزمتم
عدم احتياجه الى ما سوى الواجب او القديم المستند اليه نظرا

ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط للحادث فلا يلزم الحوادث
الغير المتناهية اصلا فضلا عن المجتمعة في آن واحد قلنا
لا يمكننا هذا الالتزام للفرق الظاهر بين الحادث والقديم في
ذلك فان الحادث يجوز ان يكون متغيرا في نفسه وان تعرض
له حالات مختلفة على التدريج حقيقة يتوقف على حضور
بعضها حدوث حادث من مؤثر موجب واما القديم واجبا بالذات
او غيره فلثبوته وعدم اختلاف الاحوال فيه كما تقرر في محله لا
يتصور ان يكون حضور بعض من حدود بقائه دخيلا في نفسه
في حدوث شيء على الوجه المذكور بل غاية ما يتصور في القديم
ان يكون لامتداد بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات و
مثل هذا الاختلاف انما يمكن ان يكون مناط الترجيح الفاعل
المختار وتخصيص ايجاد بعض الحوادث دون بعض ببعض
الحدود المذكورة دون بعض الحدود المذكورة دون بعض مع
تساوي الجميع بالنسبة الى كلها في امكان المقارنة المذكورة واما
المؤثر الموجب على شيء كما فيما نحن فيه يوجب ان يكون الشيء المذكور
من الامور الحقيقية بخلاف المختار فانه يمكن ان يرجح بالامور

الاعتبارية

الاعتبارية واختلاف حدود امتداد بقاء الحادث يمكن ان يكون
منطبقا على اختلاف حالاته حقيقة دون القديم فانه لا يتصور
فيه الا الاختلاف الاعتباري **واما ثانيا** فلان ما لا يتناهى مطلقا
سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب يستحيل بديهة ان
يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد حدوث كل من آحاد
الشروط في آن حدوث الحادث المفروض لغوا لا دخل له في بيان
المط **واما ثالثا** فلانه يمكن ان يلتزم ان الواجب تعالى لا يكون
طرفا لهذه السلسلة لجواز ان تكون السلسلة عرضية يتساوى
احتياج جميع آحادها بالنسبة اليه في ذلك الترتيب فلا يتم المط
في هذا البرهان الا بابطال التسلسل **وليعلم** ان ما يمكن ان يورد
على هذا البرهان بأي تقرير كان من المنع والمضايقة والمعارضة
على نحو ما مر على البرهان الاول مدفوع بمثل ما دفعناه به هناك
واما ما ذكره شارح المواقف من ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا
باثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قديم سواه
جاز ان يكون ذلك القديم مختارا فيكون واسطة بينه و
بين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند الى قديم تخلف

دفع ما توهم صاحب المواقف
ان هذا البرهان ايضا كالبرهان
المشهور في توقفه على اثبات
حدوث جميع ما سوى الله تعالى

المعلول عن الموجب التام فيمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية
هذا الاحتمال غير منحصر فيه لجواز ان يبين ببعض الوجوه التي
قد سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء واسطة قديمة
مختارة بين الموجب والحوادث اليومية ومثل هذا الاتفاق
من جميع العقلاء حجة قطعية كما مر في مبحث الاجماع كيف
ولو كان هذا الاحتمال مما يجوزه احد من العقلاء لامكن به تصحيح
ربط الحادث بالقديم بلا تكلف لكن لم يتشبث احد في هذا
المقام به بل الفلاسفة القائلون بايجابه تعالى انما التجاؤا
في تصحيح ربط الحادث به الى اثبات حركة سرمدية ذات
جهتين احديهما حيثية ذاتها وهو كون الجسم بحالة يصح ان
يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن
السابق واللاحق وهذه الحالة المسماة بالتوسط بين الاوضاع
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والاخرى حيثية النسب التي تلزمها
وهي حادثة ضرورة ان النسبة المنفرضة له بحسب القرب والبعد
من النهاية المفروضة في كل آن غير المنفرضة له في آن آخر فهذه
الحركة قديمة من حيث الذات ومستندة الى القديم وحادثة من حيث

تقرير

تقرير ربط الحادث بالقديم على طريق الفلاسفة القائلين بتوسط الحركة السرمدية بينهما ووجه عدم معقوليته

العوارض

العوارض اللازمة ومستندة اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض
مسبوق بغيره معدله ممتنع الاجتماع معه لا الى نهاية ولا يخفى انه
خيال باطل لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقرر
في محله ولوجوه اخر اوردها عليه بعضهم لا نطول الكلام هنا بذكرها
فكون تلك الحركة واسطة بين الواجب تعالى وكل من الحوادث
امر غير معقول ولو اغمضنا عما مر من تصريح المحقق قدس سره
في تلخيص المحصل بما يفهم مراده مما ذكره في التجريد ولم نتفحص كما سيجئ
في اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قررنا من حدوث الاجسام و
الجسمانيات هل هو على وجه يفيد في هذا المقام ام لا بل ابقيناه
على ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه القوم لكان احسن
المحامل لقوله هنا والواسطة غير معقولة عدم معقولية هذه
الواسطة بان يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
على ان حدوث العالم بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو
المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث من الحوادث يدل على نفي
كونه تعالى موجبا اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب
لما عرفت فيحتاج تمام المقصود الى رفع ما تشبث به القائلون

بيان انه لولا تصريح المحقق في تلخيص المحصل بالمراد من الواسطة المنفية لكان احسن المحامل لكلامه المشهور في التجريد عدم معقولية الحركة السرمدية التي جعلها الفلاسفة واسطة بينه تعالى وبين الحوادث سه

بايجابه تعالى فى توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السرمدية
فيكون معناه قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا
التشبث به فيكون معناه ان الواسطة المعهودة المعتمد عليها
بين الخصوم فى هذا المقام وهى الحركة المذكورة غير معقولة
لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام المشتمل على
موضوع تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات
كما زعموا لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت
المطلوب وهو اختياره تعالى مع دفع ما هو العروة الوثقى
للفلاسفة فى هذا المقام بدون ابتناء شىء منهما على غير ما
سبق اثباته فى هذا الكتاب ولا شك ان دفع هذه الشبهة
اهم من دفع احتمال لم يذهب الى صحته احد من العقلاء كما عرفت
مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه فيه من ثبوت حدوث
جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا ثم انه قد تمسك
بعض آخر ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة فى هذا المقام
واستحالة توسط هذه الحركة بخيال اعجب منه لتصحيح ربط الحوادث
بالقديم تعالى وهو ان الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه

نقل خيال غريب بارتباط الحادث بالقديم

لكن

لكن تنفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة
فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة
بينها معلولة لذلك الامر الواحد انى دفعة واحدة قال الفاضل
الدوانى فى رسالته الموسومة بالزوراء اذا اعتبرت الامتداد
الزمانى الذى هو محتد التغير والتبديل وعرش الحوادث الكونية
بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة وجدته شانا من شئون العلة
الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت
التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها
بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته واما المراتب العالية
عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية
فى الحضور لديها فما ظنك باعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح
ولا مساء انتهى ولا يخفى انه خيال شعرى على مذاق متصوف
دهرى غير ملتفت اليه عند المحصلين فتبين ان شيئا من هذين
الوجهين ايضا لا يصلح لاصلاح الربط المذكور فلا يقدح فى البرهان
فاتضح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط الحادث بالقديم الا من جهة
ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير الايجاب واتصال سلسلة

بيان وان ربط الحادث بالقديم لا يتيسر الا باثبات الاختيار له تعالى

العلية والمعلولية الى الواجب تعالى بدون انفصال بالتخلف فى
الزمان على طبق مقتضى الداعى اللازم لثبوت الاختيار يلزمه حدوثه
تعالى من حدوث حادث وانتفاؤه تعالى من انتفائه قال المحقق
الطوسى ره فى الفصول الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته
وكل موجب لذاته لا ينفك عنه اثره فيلزمهم انه اذا عدم شىء
من العالم عدم الواجب لان عدم ذات الشىء اما لعدم شرطه
او لعدم جزء علته والكلام فى عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهى الى الواجب
لان الموجودات باسرها تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم
انتهاء عدم ذلك الشىء الى عدم الواجب وليس لهم بحمد الله عن هذا
الالزام مفر انتهى ومن جملة البراهين على ثبوت اختياره تعالى
هو ان الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان لا يمكن ان
يتعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما كما هو
شان جميع الصفات المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب
تعالى فى افعاله باحديهما والعقل مفطور بالحكم باتصافه تعالى
باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان الفاعل من حيث هو
فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك وكان وقوع

احدهما

تقرير برهان ثالث لاختياره تعالى من جهة ان صفة مخالفة وبيان ثبوته له تعالى مرتبة على غيره

احدهما منه مبنيا على حكمة داعية اليه يكون اشرف ممن لا يصح منه
الا صدور واحد منهما بعنوان اللزوم والوجوب وان كان مطابقا
للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم العقل بوجوب اتصافه تعالى فى
افعاله بالاختيار المقابل للايجاب فثبت المطلوب من دون احتياج
الى ملاحظة صفة الحدوث فى افعاله حتى يستنبط منها ثبوت
هذه الصفة له تعالى كما فى البرهانين السابقين وليعلم ان هذا
الطريق لاثبات اختياره تعالى اسهل واسلم واقوى بل انفع
فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى به يسهل لنا بمعونته اثبات
حدوث جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل الغير المغلوب
بالشبهات الواهية ان فعل الفاعل المختار لا يجوز ان يكون
لازما له بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون حادثا وبهذا المعنى
قول المتكلمين الداعى لا يدعو الا الى معدوم والى هذه الطريقة ارشدنا
مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلام حيث قال انه لو كان معه شىء
فى بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه الحديث هذا هو الكلام فى تحقيق صفة
الاختيار فى المكلفين وفى الواجب تعالى وفى كل من المقامين

بيان ان اثبات حدوث العالم بالاختيار انسب من عكسه وتاييد ذلك بما روى عن الرضا ع بهذا المعنى

خصوم ولهم مقالات وشبه عليها سيجيء تفصيلها بما فيها
من مباحث الجبر والايجاب ولكن بقي ههنا مباحث مشتملة على
فوايد جديدة ينبغي التنبيه عليها منها ان الاختيار قد يستعمل في
معنى آخر كما في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وهذا المعنى
مستعمل فيه تعالى ايضا كما في قوله تعالى في سورة طه خطابا لموسى ع
وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اي اصطفيتك للرسالة وفي
سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين اي اصطفينا
بني اسرائيل حال كوننا عالمين بمكان الخيرة وبانهم احقاء بالاختيار
واما في قوله تعالى في سورة القصص وربك يخلق ما يشاء و
يختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون فيحتمل
كلا من المعنيين والاول انسب بالافتتاح والثاني بالبيان
المتصل به بقرينة نظيره في سورة الاحزاب ما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال
الطبرسي ره اي وما صح لرجل ولا امراة من اهل الايمان اذا قضى الله
ورسوله امرا من الامور ان يكون لهم الاختيار من امرهم على اختيار
الله تعالى لهم بل من حقهم ان يجعلوا رايهم تبعا لرايه والخيرة ما يتخير ومنها

بيان معنى آخر للاختيار ووقوع اطلاقه عليه تعالى في القرآن

ان

بيان تعلق اختياره تعالى بكل من افعاله وعدم تعلقه بافعال العباد

ان اختياره تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان
يتعلق بافعال العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة
باختيارهم وهذا هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال
التي روي فيها عن ابي عبد الله ع انه لا يكون شيء في الارض ولا
في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء
واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد
كفر الحديث وذلك لان الخصال المذكورة انما هي من الله تعالى بالنسبة
الى جميع افعال العباد طاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته
عليهم في جميع ما يصدر عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين بخلاف
ما علم الله وقوعه منهم على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم
الاختيار بقدر ما يصح لهم كل من طرفي الفعل والترك لان يستحقوا
به المدح والذم والثواب والعقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا
ايضا بالنسبة الى بعض افعال الله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية
لا الجميع لان تلك الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر في محله
فلو كان كل فعل منه تعالى يجب ان يقع تلك الخصال لكان وقوع
كل خصلة منها ايضا موقوفا على وقوع مثلها وغيرها منها وهكذا

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال العباد بخلاف الاختيار

فلا يمكن ان يقع شيء لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية
وفي لفظ الرواية ايضا اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء
والارض من هذا الحكم وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى
افعال العباد حيث فرع على ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ
فاعتبر في الخصال امران وجوب تعلقها بكل من افعال العباد
وامتناع تعلقها بكل من افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر في الاختيار
من امرين امتناع تعلقه بشيء من افعال العباد ووجوب تعلقه
بكل من افعاله تعالى فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما تتعلقان
اتفاقا بجميع افعاله تعالى ايضا فكيف عدتا من الخصال قلنا
للمشية والارادة معنيان كما دل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلم
قال ان لله تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم
الحديث والفرق ان ارادة الحتم من صفات فعله تعالى يتصف
بها عند صدور كل فعل منه وارادة العزم مرتباته بشيء من جملة
مخلوقاته لكونه سببا من اسباب وقوع شيء آخر وهو نفس هذا
الشيء المخلوق للسببية المذكورة فيناسب ان يعبر بهذا الاعتبار
عن الشيء الاول بالارادة وعن الثاني بالمراد فليست مما يتصف

تعالى

وجه الجمع بين تعلق المشية والارادة بجميع افعاله تعالى اتفاقا مع انهما من جملة الخصال منه

تعالى بها عند صدور المراد فارادته تعالى المتعلقة بجميع افعال نفسه
غير ارادته لافعال عباده او لبعض افعاله الواقع بعد الاسباب
العادية بالنوع والاولى مسمات بارادة الحتم وغير معدودة من
الخصال والثانية بارادة العزم ومعدودة منها وقس عليها
المشية وقد ذكر الاستاد دام ظله في الفرق بينهما في شرح الكافي
ان ارادة الحتم ما لا يقدر العباد على ضد مرادها وارادة العزم
ما يقدر العباد على ضد مرادها فان قلت اذا كان ارادة العزم
ما يقدر العباد على ضد مرادها فكيف يجوز ان تكون معدودة
من الخصال التي من زعم انه يقدر على نقضها فقد كفر على ما هو صريح
الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة في الرواية هو الاستطاعة
المستلزمة للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية اذ معلوم ان كل
ما يقع باختيار العباد ويكون لا محالة مطابقا لمقتضى الخصال
المذكورة يجب ان يكون خلافه ايضا من مقدوراتهم حقيقة
والا لم يكن الاختيار اختيارا بل جبرا نعم لا يجوز ان يكون مما
يستطيعون اليه سبيلا البتة لئلا يلزم وقوع خلاف ارادته
تعالى وساير خصاله ويجيء لهذه المعاني زيادة توضيح في محلها

ذكر اختلاف الطوايف في ان الاختيار المتصف به تعالى معنى من معانيه المقابلة لمعاني الايجاب وتحقيق الحق فيه

انشاء الله تعالى ومنها ان الاختيار له تعالى لما كان في مقابل الايجاب
وهو كما سيجي في محله يطلق على معان يجب على طبقه ان يكون
الاختيار ايضا كذلك فينبغي التنبيه على تلك المعاني ليتبين
ما هو المقصود ههنا فنقول الايجاب مطلقا ما يمتنع معه
الترك عن فاعل الفعل والاختيار ما يصح معه كل من الفعل و
الترك عنه فان كان امتناع الترك عن الفاعل الذات لا من داع و
نحوه يقال له الايجاب الطبايعي وهو الذي ينسبونه الى الطبايع كالنار
في الاحراق والشمس في الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعي و
نحوه من شرايط التاثير المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن
فعله ولو بامتداد وهي يقال له الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرايط المقتضية لنحو
من الانفكاك يقال له الايجاب الخاص ومناط الفرق بين الاخيرين
هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعي وساير الشرايط هل يقتضي
المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد الاتفاق في ان الامتناع المذكور
من جهة تلك الشرايط لا من جهة الذات كما في الاول فعلى ذلك يكون
الاختيار ايضا على ثلثة وجوه الاول ما يصح معه الفعل والترك

بالنظر

بالنظر الى الذات من حيث هي مع قطع النظر عن غيرها والثاني
ما يصح معه الفعل والترك بالنظر الى الداعي ونحوه ايضا ولكن
في شي من الاوقات وان كان وقتا ما موهوما ولا ينافيه الوجوب
السابق في وقت آخر انما المنافي له الوجوب في جميع الاوقات والثالث
ما يصح معه كل منهما بالنظر الى الشرايط المذكورة ايضا في جميع الاوقات
فينافيه الوجوب السابق مطلقا فبعد اتفاق المليين على وجوب
اتصافه تعالى بالاختيار مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالى من
ضروريات الاديان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايعي فنفيه
عندهم في حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي وطبق
الحكمة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم شرايط التاثير
وقوم آخر لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك يجب له
الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
ايضا لاطباق اصحاب الوحي على الاختيار بالانفكاك فكان
ضروريا لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بايجاب شي عليه تعالى بالنظر
الى الشرايط وجوبا سابقا اذ لم يستدع المقارنة المنفية باجماع
الانبياء وقوم ثالث من ارباب التحقيق تفطنوا بان اللزوم والوجوب

السابق في افعاله تعالى ينافي استحقاق المدح و هو المناط لاستحقاق
العبادة المبني عليه ثبوت جميع الاديان والملل فحكموا بان الاختيار
اللايق بجنابه تعالى هو المعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص
فنفوا عنه تعالى الايجاب بجميع معانيه لاستلزامه الاختيار بالمعنيين
الاولين ايضا ولا شك ان هذه المرتبة اشرف و المتصف بها اكمل
فهي ثابتة له بمقتضى البرهان الاخير وانما غايته ما ثبت له بتوسط
حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين الاولين فاتمام المرتبة
الثانية وهذه الدقيقة تصلح ان تكون احدى وجوه ترجيح البرهان
الاخير على الاولين فتدبر ومنها تحقيق ان الحدوث باي
معنى من معانيه المتداولة يدل على الاختيار فنقول يعتبر في مطلق
الحدوث سبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العلة فهو الحدوث
الذاتي وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو المشهور
ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني مفهومين وثلث القسمة
بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج
وسماه الحدوث الدهري او باستمرار العدم و هو الحدوث الزماني
ومحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في مسئلة حدوث العالم

بيان ان ما يدل على اختياره تعالى من بين المعاني الثلثة للحدوث هو الحدوث الزماني لا غير

و

وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني فمن ثلث القسمة زعم ان الحدوث
الدهري ولتحقيق هذا المقام اثر سيجيء فيه انشاء الله تعالى وما
ينبغي ان يحقق ههنا ان الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا
وان فرض كونه قديما زمانيا لا يدل على اختيار فاعله وهو ظاهر واما
الحدوث الدهري للعالم وان زعم قوم انه دال على نفي الايجاب
الطبايعي واخرون انه دال على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
ولكن الحق انه لا يدل على شيء منهما فان جواز التقدم الدهري على
الممكن من حيث هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال
عدم الجواز قايم وعلى تقديره لا تتم دلالة الحدوث الدهري على
شيء منهما لان طريق التاثير فيه من الفاعل ولو فرض موجبا
باحد الايجابين المذكورين منحصر في ايجاده بعد العدم الصريح فلا
ينافي وقوعه كذلك ان يكون اثرا لما اقتضاه اقتضاء كاقتضاء
الامور الطبيعية لما اقتضى باستجماع شرايط التاثير ان لا ينفك
عنه اثره فان قلت كيف لا ينافي الاخير مع فرض وقوع الانفكاك
قلنا معنى الموجب بهذا الايجاب ان يكون شرايط تاثيره مقتضية
لامتناع الانفكاك فلا ينافيه الانفكاك الواقع من جهة عدم تحمل

الاثر بالذات الا ان هذا النحو من الانفكاك على ما هو المفروض فافهم فظهر
ان القائل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا يمكنه اثبات
الاختيار له تعالى بشي من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات
الاختيار بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية
ما ثبت بالحدوث الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده
واجتماعه مع عدمه الصريح وقد اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك
لكل من الاثر والموثر على هذا الفرض فاين المنافاة حتى يستدل
باحدهما على خلاف الآخر فتدبر واما الحدوث الزماني المستلزم لوقوع
الحادث آن حدوثه مقارنا لحد خاص وآن معين من الزمان فانما
يدل بملاحظة هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث
هو الى جميع الحدود والآنات على محدث مخصص له لا يجوزه العقل
ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر ولا ان يكون مما اقتضت
شرايط تاثيره امتناع انفكاكه عن اثره لوقوع الانفكاك و
خصوصا على النحو الذي لا يجامع احتمال اقتضاء الاثر اياه فان
الاثر على فرض عدم جواز ازليته ايضا انما يقتضي الوقوع في الازل
اقتضاء مطلقا لا حدا مخصوصا منه فهذا التخصيص لابد ان

يكون

يكون من جهة الموثر العالم بالمصالح المرجح لافعاله على طبق هذا العلم المعتبر
عنه بالداعي فيثبت به كون الموثر فيه مختارا بالمعنيين المقابلين
للايجابين المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من الانفكاك
في الاثر مع كون الموثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق الثابت
له باقتضاء الشرايط امتناع غير هذا النحو من التاثير لا يدل على نفي
الايجاب الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث وقد
عرفت انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور المتكلمين من اعتبار
صحة الفعل والترك في معنى القدرة والاختيار لا محض صحتهما
بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرايط كما اشتهر فهو
محل النزاع حقيقة بين محققيهم وبين الفلاسفة القائلين
بان الشي ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد كما افاد الاستاد دام
ظله في حواشي العدة فالبرهان اللايق بهذا المقام المفيد لهذا المطلوب
هو البرهان الاخير كما عرفت فتامل ثم ما ينبغي هنا ان لا تغفل عنه ان
الحدوث الزماني للعالم انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار
على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود
سرمدي هو الواجب جل شانه ولا يكون من جملة العالم كما هو راي

بيان ان دلالة الحدوث الزماني
على الاختيار انما هو على تقدير
ان يكون الزمان امرا موهوما
لا موجودا او

محققی المتکلمین واما علی تقدیر ان یکون موجودا ومقدار الحرکة
العارضة لجسم کما ذهب الیه الفلاسفة ومن تبعهم فیرجع الی الحدوث
الدهری فلا یدل علی المطلوب لما عرفت ان دلالته علیه انما هو من جهة
تخصیص حدوث العالم بآن معین من جملة الآنات المفروضة
فی الزمان المحتملة لوقوع حدوث العالم فی کل منها فلو کان من جملة
العالم وکان مختصا بوقته اذ لا وقت قبله کما یفهم مما اجاب
به المحقق الطوسی فی التجرید عن بعض شبه القائلین بالقدم لما
احتمل وقوعه الا علی النحو الواقع فینتفی التخصیص المستنبط منه
نفی الایجاب وثبوت الاختیار والیه اشار الاستاد دام ظله
فی حواشی العدة بعد تحقیقات فی مباحث الحدوث بقوله
ویظهر بما ذکرنا فی تضاعیف الکلام انه علی تقدیر کون الزمان
موجودا فی الخارج ومقدار حرکة الفلک ومخترعا محضا بدون
وجود الفلک لا دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما یدعی من
لزومه لزم الترجیح بلا مرجح علی قدرة موجبة انما الدال علیه استحالة
النقص وکون التعذر نقصا او العلم برعایة المصالح فی الآفاق
والانفس ونحوها لمن یتفکر فی خلقها او کلام الانبیاء عم الثابت

صدقهم

صدقهم بالمعجز بدون توقف علی العلم بالقدرة وان کان متوقفا
علی نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز کما
سنبینه انتهی ومنها ان الاختیار الذی اثبتنا للمکلفین هو
فی مقابل الجبر وسیجیء ان المذاهب فی الجبر ثلثة احدها مذهب جهم بن
صفوان ومن تبعه وهو ان لا قدرة للعبد فی شیء من افعاله اصلا
حتی انه لا فرق بین نحو حرکة الماشی ونحو حرکة المرتعش فی کونهما غیر
مجامعین لقدرته وانما یقع جمیع افعاله بقدرة الله تعالی الثانی
مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة ولکن غیر موثرة فی افعاله
لغلبة قدرة الله علیها حتی انه لو لم یوثر قدرة الله فیها لامکن ان
یقع افعاله بقدرته الثالث مذهب ابی الحسین البصری من المعتزلة
ومن تبعه وهو ان قدرة العبد موثرة فی افعاله تاثیرا واجبا
بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة له المنتهیة الی افعال الله تعالی
بحیث لا یطیق عدم التاثیر ویمتنع علیه ترک ما یفعل وکل من هذه
المذاهب عند التامل مستلزم لا اقل لعدم استحقاق العبد علی
افعاله مدحا او ذما مع ان هذا الاستحقاق معلوم عقلا
لکل من راجع وجدانه وانصف من نفسه فالاختیار بالمعنی المقابل

بیان ان الاختیار الثابت للمکلفین هو فی مقابل جمیع معانی الجبر

للجبر بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة و
لقدرتهم تاثير وتاثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم بالوجوب
السابق فهم قادرون في زمان الفعل على الترك وبالعكس فلا
يمتنع شيء منها عليهم الا بعد وقوع مقابله عنهم باختيارهم
وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى خرافي غير مسموع
مبني على شبهات سيجيء ابطالها وبالجملة يعرف بادنى تامل
وايضا فان العباد في افعالهم على حد يكون المحسن منهم
ممدوحا والمسيء مذموما والثواب والعقاب على طاعتهم
معقولا عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء واما الخروج من هذا
الحد بتوهم ثبوت استقلال في قدرتهم على افعالهم بعدم مداخلة
تدبير الله تعالى فيها على وجه يجري عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة
بدون جبر وايجاب والزام كما زعمه المعتزلة الملقبة تارة بالمفوضة
وتارة بالقدرية القائلون بتفويض الله الاستقلال في القدرة
على امورهم اليهم بالكلية ظنا منهم انه لو لم يكن هذا التفويض
لكانت المؤاخذة منه تعالى معهم في ارتكاب معاصيهم مثلا ظلما

بيان ان القول بالتفويض
افراط كما ان القول بالجبر تفريط
وان الحق هو الواسطة

منه

منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق مشيته تعالى وما يشبهها بافعالهم
لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم ومعاصيهم فهو افراط في مقابلة
تفريط الطوائف الجبرية فان كون ازمة الامور بيده تعالى وان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وان كل واقع انما هو بقضائه
وقدره من ضروريات الدين وانما يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي
واقعة بقدرتهم بلا اجبار بل على وجه كانوا قادرين على تركها
ايضا ولا يلزم بمحض مطابقتها لمقتضى مشية عز مجده وما شاكلها
من تدابيره الواقعة منه على وفق نظام العالم قضاء لحق الربوبية
ان تكون مستندة اليه تعالى انما كان يلزم ذلك لو شاء معاصيهم
مثلا بمشية حتم فاوقعها على يديهم بجبر والزام وليس كذلك فخلقه لهم
مثلا لخلق امور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى اختياره
الضلالة بلا اجبار ليس بقبيح بل القبيح الاخلال بتلك المصلحة
الموجب للاخلال بحق الربوبية ولوازم السلطنة فلا يلزم ههنا
ظلم ولا شيء مما ينبغي له تعالى كما توهموه ولهذا وقع فيهم من ارباب
العصمة صلوات الله عليهم انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله
فاخرجوه من سلطانه فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذي نزل

مرتبتهم عن مقام جواز التكليف والمؤاخذة وبين الافراط الذي
يرفع شانهم عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي
ارشد اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف
واثارهم في الاشارة اليه على وجه بين لا يحتمل غيره كثيرة ومنها
ما روي في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم
قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم
عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا عليهما السلم
هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بين السماء
والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت
اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال قلت ففوض اليهم الامر
قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها عنه عليه السلم
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه عليه السلم قال الله
اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون
في سلطانه ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن
الرضا عليه السلم قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد
قال الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل و

احكم

احكم من ذلك الحديث ولعمري ان حقية هذه الواسطة لمن تامل فيها
وفي طرفيها في غاية الظهور والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الاثار
ايضا فان كل احد حتى العوام بل الصبيان اذا فكر في حالة وافعاله
عرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه لو مدح او ذم من غيره او مدح غيره
او ذمه على مثل شيء من تلك الافعال لكان المدح او الذم في موقعه
بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر بكل من المعاني المذكورة ومع ذلك يعرف
ايضا حصول الدواعي له على الجد في ايقاع ما يقع منه انما هو من
طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه حتى انه قد
يتعجب من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره
فيعلم انه من شان مدبر آخر في اموره مقلب القلوب الى مقتضى حكمته
فيصدق قول من قال الحمد لله الذي برهانه ان ليس شان فيه شانه

ليس صح

فيعلم انتفاء الاستقلال والتفويض بالمعنى المذكور ايضا فيجزم
من علمه بانتفاء الطرفين ثبوت الواسطة بينهما الحق الذي بيناها
والعجب انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من الوضوح تحير
فيها من قديم الزمان الى الآن جميع الطوائف مع اشتمالهم في كل
عصر الى جم غفير من الفضلاء والاذكياء ولم يتفطن بما هو الحق

بيان سر تحير الطوائف في الجبر والاختيار

فيها من الواسطة المذكورة الآن يتمسك منهم بذيل العلماء الراسخين
من اهل البيت عليهم الصلوة والسلام ووفقه الله لتتبع كلامهم
وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك ايضا نوع تدبير من الله تعالى ليتفطن
منه من له بصيرة باحتياج الامة في تحصيل كل امر ديني ولو في
العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلماء المعصومين
عن الخطأ المنصوبين من قبله تعالى لتعليم الخلايق وازالة
حيرتهم فيما يتعلق بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الى هداية
الا اقتباس انوارهم ولا طريق الى دراية الا اقتفاء آثارهم ولم
يفت الحمد لله منهم عليهم السلم بيان شيء من الحقايق والدقايق (لم يفت من علم)
اجمالا او تفصيلا عموما او خصوصا حتى ان هذه الدقيقة
ايضا مستنبطة من اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة
من رواياتهم التفصيلية الخاصة فان اخبارهم عليهم السلم بان
كل ما في ايدي الناس من العلوم الحقة انما هو مما خرج منا اليهم
وان ما بينهم من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم مشهور
على لسان الثقات واشعارهم بان معرفة الحق وكذا تعليمه في
خصوص هذه المسئلة مخصوصة بنا مذكورة فيما بين الرواة

روى

روى الكليني ره في الكافي عن ابي عبد الله ع انه لا جبر ولا قدر بل منزلة
بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم
الحديث ومما يلايم ما ذكرنا ان التفتازاني نقل في شرح المقاصد
عن الفخر الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا
مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يكون المرجوع فيها اليها متعارضة
متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح
ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على
فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال و
الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال
العباد واقعة على وفق ارادتهم ودواعيهم وهما متعارضان
ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق
بالعبد الذي هو منبع النقصان وان اكثر افعال العباد يكون
سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلايل
السمعية فالقرآن مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من
الامم لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة

نقل ما ذكره شارح المقاصد عن الفخر الرازي من عموم نزاع الجبر والاختيار بين جميع الطوايف في جميع الازمان وترجيح الجبرية ما اختاره من الواسطة الغير المعقولة مع ما يتوجه عليها ٩

من الجانبين حتى قيل ان وضع الرد على الجبر و وضع الشطرنج على
القدر الآن مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يترجح
الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ثم بعد نقل هذا
الكلام عنه قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين ع لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى
القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة
على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم
فى يد الكاتب والوتد فى شق الحايط وفى كلام العقلاء قال الحايط
للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى انتهى فانظر الى هذا المشهور
بالتحقيق والتدقيق كيف تحير فى هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد
فى تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص الا بالتمسك بما روى
عن اهل البيت عليهم السلم فيها مع ظهور حاله فى التعصب فى
خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم يوفق لفهم مرامهم من كلامهم
مع كونه ظاهرا فى معناه وصريحا فى مؤداه خاليا عن الاغلاق
والتكلف بريئا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض المنفى فيه
على الاختيار لاهتمامه فى نفيه تعصبا وهذا اول قارورة كسرت

ههنا

ههنا ثم لما لم يتصور بين الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيهما
حقيقة لتثبت تلك الواسطة توهم فيه تجوزا فحمل لاجبر ولا
تفويض على معنى لا جبر مطلقا ولا تفويض مطلقا فالتجا الى
حمل ثبوت الامر بين الامرين على معنى ثبوت كليهما فى الجملة فاحتال
فى تصويره بثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع احتمال العكس
ايضا بمقتضى ميل الطبع الى طريقة اسلافه ثم ارتكب فى تصحيح معنى
الجبر صحة المقدمة القائلة بان الشىء ما لم يجب لم يوجد على ما ذهب
اليه الفلاسفة وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره فلزمه ما لزمهم
من نفى استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه فى حكم القلم
والوتد وظاهر انه يؤدى الى بطلان الثواب والعقاب حقيقة
حتى ان الفخر الرازى على ما نقل عنه شارح المواقف فى ابطال مذهب
ابى الحسين فى القول بوجوب الفعل بالنظر الى الداعى قال لا فرق بين
ان يعذب الله العبد على ما اوجد فيه وبين ان يعذبه على فعل
يجب حصوله عندما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل
القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم انتهى فلو كان هذا
الرجل تامل اولا بعين الانصاف فان الامر بين الامرين انما يتصور

اذا كان الامران على وجه يمكن ان يتوسط بينهما ثالث وتعقل نفيهما
مع اثباته اى ان الاختيار لعدم امكان واسطة بينه وبين
الجبر لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي
امر آخر غير اصل الاختيار ثم اذا تتبع خصوصا من آثارهم عليهم السلام
ان المراد بالمفوضة من هم ومقالتهم ما هو فايقن ببطلانها
كبطلان الجبر وتحقق عنده ثبوت الاختيار على الحد اللايق
للعبد وانه هو الواسطة الثابتة المحققة بين ذينك الطرفين
الخارجين عنها بالافراط والتفريط واقتضاء احدهما ان لا يكون
العبد مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب والآخر ان يكون ربا
مالكا لازمة اموره فاستراح عن ارتكاب تلك التكلفات والتمحلات
المؤدية الى ما تراها تؤدي اليه ولكن مثل هذا وامثاله في تحصيل
هذه الرواية وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم توفيق الله اياهم
بالتأمل في مفهومها بجزاء لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا
وعنادا للحق وارادة لان يطفؤا نور الله بافواههم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في
ظلمات لا يبصرون **الارادة** هو جعل المختار في مشيته وقوع

تعريف الارادة وبيان مرتبتها من ساير الصفات

شي

شيء بالقدرة وهذا التاكيد معتبر في وضعها اللغوي ايضا اذ اكثر
اللغويين ومنهم صاحب القاموس وان لم يزيدوا في تفسيرها
على المشية لكن صراف التامل يحكم في نقاد صيغتها بانها
افعال من الرود وله معنيان الطلب والتردد فان اخذت من
الاول فالهمزة تفيد المبالغة فيه وان اخذت من الثاني فالهمزة
للازالة فملخص مفادها مبالغة الطلب او ازالة التردد فالارادة
سواء وصفت في المخلوق او في الواجب تعالى باي معنى كان
فيه من المعنيين الذين سيجيء بيانهما حتما او عزما مشتملة
على هذا التاكيد فهذا التعريف شامل لجميع معانيها ولكن ينبغي
ان نقدم الكلام في حكم الارادة بمعنى الحتم لانها المتبادرة
الى الاذهان الى ان ينجر الكلام الى ذكر احكام المعنى الآخر فنقول
مرتبتها بعد الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم
والقدرة القديمة المستقلة دون الحادثة الناقصة فانها
كما يجيء بيانه في محله انما يكون تحققها مع الفعل لا قبله وذلك
لان صحيح الوجدان يحكم بان من يتوقف صدور الفعل عنه
على مرجح ما لم يرجحه ولم يعينه بالداعي لم يتوجه على ايقاعه

فضلا عن الجد فيه قال شارح الصحايف ومعنى الارادة واضح
عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك
يظهر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل اليه
والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار
ملاحظة الطرف الآخر اي ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما
انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار الخ ان الاختيار هو الارادة
لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الآخر بعد وعدم تصميم العزم
على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر في
معنى الارادة على ما يشعر به تفسيره بقوله اي ينظر كلا الطرفين
ويميل الى احدهما فهو بمنزلة القيود المغيرة لمعنى ما قيد بها و
مشعر بتقدم مرتبة الاختيار على مرتبة الارادة موافقا لما
ذكرناه وبالجملة كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد
واصيل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق
المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة له لها بدون ثبوتها
في نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المفعول فليس مما
يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه ان

بيان كون ارادة المحتم من المريد مقصودة بالذات وعدم احتياجها الى ارادة اخرى

الفاعل

الفاعل الشيء تثبت له بالاعتبارات معان شتى متمايزة في نفس
الامر لكونه مايلا نحوه عازما لفعله قاصدا اليه فاعلا جاعلا
محدثا صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها كونه مختارا له
مؤثرا له وكذلك تثبت نظاير هذه المعاني ومضايفاتها في
المفعول لكونه مقصودا مصنوعا وليس ثبوت شيء من هذه
المعاني في شيء من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود انما
هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني
ولا يمتنع ان يكون بين ثبوتات هذه المعاني وامثالها لكل
من الطرفين نوع ترتب في نفس الامر بتقدم او تأخر يصلح لدخول
الباء على المتقدم والفاء او ثم على المتأخر لجواز ان يكون لها خصوصيات
مقتضية لذلك كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد فكل
مرتبة فرضت لشيء منها في طرف تكون محفوظة لنظيره في الطرف
الآخر وكذلك لاينا في نحو تقدم لبعضها على وجود الاثر بتبعيته له
كما في تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان تحقيقة التبعية
في كل منهما يرجع الى تأخر معنوي غير مناف لامكان ثبوت نحو
آخر من التقدم لها فتلخص من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة

من فاعلها عن ارادة اخرى وكذا الاختيار وساير المعانى المذكورة
فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل فى الارادة
الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة والاختيار فعلان اراديان
اختياريان للفاعل فلو لم تتعلق بهما ارادة واختيار فكيف
يطلق عليها الارادى والاختيارى بطريق النسبة قلنا اطلاق
الارادى والاختيارى عليهما كاطلاق الوجودى والعدمى على
الوجود والعدم فكما ان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار
نسبته الى نفسه او مثله بل المقصود منها اشتراكه مع ساير
الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم فى مفهومه كذلك ارادية
الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكها
مع ساير الاراديات فى عدم كون الفاعل كارها فيها وقس عليها
الاختيار اذا تاملت فى هذه المعانى وراجعت وجدانك و

بيان اتصاف كل فاعل مختار
فى افعاله بالارادة وبيان
الفرق بين ارادة الله وارادة
المخلوقين عقلا ونقلا

تاديت انصافك فلا احسبك ان تشك فى ان صفة الارادة
كما وصفناها ثابتة لكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة
الى افعاله على الوجه الذى قررناه ولكن مع انضمام امور اخر
اكثرها من الموجودات فى انفسها او الموقوفات عليها من افعال

القلوب

القلوب او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات الداخلة او
الخارجة ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل و
التفكر والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة
ورفع الموانع هذا فى المخلوقين واما فى الواجب تعالى فبعد ما اثبت
تحقق ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين
التى مضت فى اثبات اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين و
نصوص الكتب السماوية واخبار الانبياء وساير اصحاب العصمة
صلوات الله عليهم اجمعين وضممت اليها ما يدل على عدم افتقاره
الى غيره فى تحصيل مراده بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين الارادتين
من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الموجودات
فى نفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وليس لاتصافه
تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة لها فى الحكم وان كان بين مفهوميهما
تفاوت ما كما مر سيجيء مصداق موجود بعد ذاته المقدسة سوى
المراد فهى تابعة لها تبعية لا ينافى ثبوت نحو من التقدم لها على المراد
كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة ممن وصفها بانها من صفات

الفعل وانها عبارة عن الخلق فى حال الاحداث بناء على ان
ما به الشى لا يجوز ان يكون معه على ما يجى وكما يدل عليه ظاهر ما روى
عن ابى عبد الله عليه السلام برواية ابى سعيد القماط خلق الله المشية
قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية وبرواية ابن اذينة
خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقد مر فى بحث
الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم الرتبى مع
احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى
الحتم على طبق ما يجى فيها وفى الارادة من قول العالم عليه السلام
والمشية فى المنشا قبل عينه والارادة فى المراد قبل قيامه وهما
كما ستعرف معدودتان فى جملة الخصال ومقدمتان باعتبار الترتيب
وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملهما الاستاد دام ظله
فى حواشى العدة وشرح الكافى وثانيهما ان ارادة المخلوقين قد
يتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها كذلك بل قد يتحقق
بدون نيل المراد اصلا على ما سبق تصويره واما ارادة الله تعالى
فلا يتصور فيها التخلف المذكور لعدم توقفها على شى كما عرفت
ويؤيدك على الفرق المذكور ما روى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام

فى

روّى فى الامر نظر وتفكر ح

فى جواب قول السائل اخبرنى عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله
عليه السلام الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل
واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروّى ولا يهم ولا
يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهى صفات الخلق فارادة الله
هى الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان
ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له الحديث وكذلك
يؤيدك عليه سياق ما روى فى الكافى ايضا عن ابى عبد الله عليه السلام
فى جواب قول زنديق فيعانى الاشياء بنفسه من قوله عليه السلام هو
اجل من ان يعانى الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك
صفة المخلوق الذى لا يجيى الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة
وهو متعال نافذ الارادة والمشية فعال لما يشاء واما ما يمكن
ان يتوهم من ظاهر ما روى فى الكافى ايضا عن عاصم بن حميد
عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد
لا يكون الا لمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الحديث
من ان المريد مطلقا لا يتصور الا بحصول مراده معه فيمكن ان
يدفع بان الالف واللام فى لفظ المريد هنا للعهد فالمقصود ان

توجيه حديث ظاهره عدم تخلف ارادة المخلوقين ايضا عن المراد كما فى الخالق

هذا المريد الازلي المفروض لا يمكن ان يكون متصفاً الا بارادة لمراد حاصل
معه ازلا ولا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد معه
ازلا بناءً على احتمال كون اللام في قوله لمرادٍ للصلة او للسببية
وح يختص هذا الحكم بالارادة القديمة التي لو جاز تحققها لما
يجري فيها التغير والاختلاف بحسب الاوقات بان لا تكون
متعلقة بشيء ازلا ثم تعلقت به فيما لا يزال على ما مرت الاشارة
اليه في مبحث الاختيار وسيجيء توضيحه فلا يجتمع ازليتها مع
حدوث المراد والاستاد دام ظله حمل هذه العبارة في هذه الرواية
في شرح الكافي على معنى ان المريد من حيث هو مريد لا يتصور الا
بسبب مصداق مركب من نوع مراد مع ذات المريد سواء كان المراد
مراداً بارادة هذا المريد كما في الواجب تعالى او مراداً بارادة غيره كما
في الميل الذي في الانسان فانه وان لم يكن مراداً للانسان لكنه مراد
للواجب تعالى فيستلزم حدوث كل مراد حدوث الارادة مطلقاً
فينتفي جواز ازليتها للواجب تعالى فتامل هذا هو حال ارادته تعالى
بالنسبة الى مصنوعاته التي لم تجر فيها عادته تعالى بخلقه بعد
الاسباب واما فيما اجرى فيه العادة المذكورة كخلق المطر بعد

السحاب

تصوير ارادة العزم لله تعالى وكونها متقدمة على المراد كالقضاء والقدر

السحاب والنبات بعد الارض والماء فله تعالى بالنسبة اليه ارادتان
احديهما من قبيل ما مر على نحو ما عرفت مقارنة لحدوث المراد
عند تمام استعداد مادته بلا تخلف وتمهل والاخرى من قبيل اخر
مقدمة على المراد المذكور بقدر ما اقتضت حكمته واستدعت
عادته وقد مرت الاشارة في بحث الاختيار الى انها نوع
اخر فان الاولى من جملة صفات افعاله يتصف تعالى بها
عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المفضية بتوسط
الاسباب الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة عليها انما هو
بالسماع عن الصادقين عليهم السلام عبروا عنها بارادة العزم
وعن الاولى بارادة الحتم وصرحوا بان لله تعالى مشيتين و
ارادتين وضموا اليها افعالا اخر منه تعالى على ترتيب خاص
يدل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلام من قوله لا يكون شيء الا
ما شاء الله واراد وقدر وقضى قال الراوي قلت ما معنى شاء
قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه قلت ما معنى
قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال
اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له فالمراد ان كل شيء بتدبير الله تعالى

ذكر بعض الروايات الدالة على تفصيل الخصال وترتيبها

الحديث صح

وقوعه بعد اسبابه تنقسم اسبابه الى اربعة انواع فما دام لم يقع
كل نوع فى مرتبة لم تنته النوبة الى وقوعه وبعد وقوع كل مرتبة له
تعالى اختيار فى ايقاع المرتبة التى بعدها ويجرى فيها البداء بالمعنى
الذى يليق به سبحانه كما يجى بيانه فى محله الى ان يقتضى المصلحة
امضاء الجميع فيقع المراد على نحو ما اراد تفصيل هذه الجملة ما روى
عن العالم عليه السلم من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى
وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت
المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره
كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية
والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء
بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما
اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء
فالعلم فى المعلوم قبل كونه والمشية فى المنشاء قبل عينه والارادة
فى المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها
وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من
المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذى لون

وريح

وريح ووزن وكيل وما دب وما درج من انس وجن وطير وسباع
وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين
له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء
فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها
وانشاها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها فى الوانها وصفاتها
وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان
للناس اماكنها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عللها وابان
امرها وذلك تقدير العزيز العليم الحديث ويظهر ايضا من كلامهم
عليهم السلم ان هذا النوع من الارادة مع منضماتها ثابتة
له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد ايضا طاعة كانت او
معصية مع انضمام ثلثة افعال اخر ايضا اليها يعبر عنها
بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن المجموع بالخصال السبع وقد
سبق عن ابى عبد الله عليه السلم انه قال لا يكون شىء فى الارض ولا
فى السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء
واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر و
قد فصل وصور وعلل الاستاد دام ظله فى حواشى العدة وشرح الكافى

بيان عدم منافاة الخصال المذكورة لاختيارهم في افعالهم

هذه الخصال على وجه لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام
لذكره وليحل آخر فليطلب هناك وليعلم هنا ان تلك الاسباب
المفضية الى افعالهم لا ينتهي في الافضاء اليها الى حدٍ يخرجهم
عن اختيارهم بل انهم اوقعوا مراده تعالى على نحو ما اقتضت
حكمته باختيارهم وارادتهم بدون جبرٍ والزام كما اشار اليه امير
المؤمنين عليه السلام فيما هو المشهور عند من خطابه للشيخ بعد منصرفه
من صفين بقوله وتظن انه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً انه
لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي الى آخر الحديث
وهذا هو الجمع بين غاية الحكومة والسلطنة ونهاية العدل و
الرحمة ومن لم يتامل فيه حق التامل ولم يهد الى هذا الصراط
المستقيم كاهل الجبر والتفويض فاولئك قد ضلوا وغضب
عليهم بما التزموه من نسبة الجبر والظلم اليه او اسناد الوهن و
الضعف الى سلطنته تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً اذا
مهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة وثبوتها الكل فاعل مختار
من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على طبق ما اقتبس
من انوار آثار اهل البيت صلوات الله عليهم ينبغي ان نفصل

تحرير محل النزاع في ارادة الله تعالى بين الفلاسفة و المليين

الكلام في مباحثها المهمة المبحث الاول المشهور ان الفلاسفة
معترفون بان لله تعالى مشية وارادة وعباراتهم المنقولة عنهم
المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل دالة عليه لعدم فرقٍ يعتد به ههنا بين المشية والارادة
لكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة
وحكى شبههم عليه واجاب عنها وتحقيق المقام على ما يظهر من
تتبع مقاصد الفريقين ان الفلاسفة لاعتقادهم قدم العالم
لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع الجسمانية الا باشتمال
فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى خصوصية
صالحة لسببية هذا الاشتمال بخلاف الطبايع فاثبتوا له علماً
بالنظام الاعلى حسبانا منهم ان هذا النوع من العلم فعلي
بمعنى انه يصلح للسببية القريبة لصدور ما يطابقه في الخارج
عمن يتصف به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى امرٍ زايدٍ
على ذلك قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تعالى نفس
علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي
في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات

من الازل الى الابد فى علمه تعالى مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية
التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات
لازم لذاته لا يتصوّر تخلّفه ويقتضى افاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا و
هذا التمثل يسمّونه عناية ازلية وبعضهم يسمّيه ارادة انتهى
واما جمهور المتكلمين فلا يقانهم بالحدوث الزمانى المستلزم لترجيح
فاعله بعض الاوقات لحادث معيّن من جملة الحوادث على الاوقات
الاخر وجزمهم بان مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا
يصلح لكونها علة للمحكى خصوصًا على تقدير قدم الحكاية وحدوث
المحكى حكموا بانّ هذا النوع من الترجيح مع افتقاره الى العلم لا ينفك
عن شئ آخر نازل منزلة ما نجده من انفسنا بالنسبة الى افعالنا
ونسمّيه الارادة فهذا شئ آخر هو محل النزاع فينفيه الفلاسفة
ويثبته المتكلمون والشبه التى نقلت عنهم لنفيها خلاصة اوليها

ذكر شبه الفلاسفة فى ارادته تعالى وبيان وجه دفعها

ان كل من قصد الى ايجاد شئ فلا بدّ وان يكون فعله اولى له
من تركه فى علمه او اعتقاده لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجح وكل من كان
كذلك كان ناقصًا متكملا بسببه وهذا فى حق الله تعالى محال و

الجواب

الجواب عنه منع رجوع تلك الاولويّة اليه لجواز كون احديهما موافقًا
للحكمة والمصلحة والقول بان رعاية تلك المصلحة وعدم رعايتها
اما متساويتان بالنظر اليه فيلزم الترجيح بلا مرجّح واما مختلفتان
بان يكون احديهما اوفق له فيلزم الاستكمال مدفوع بان تساويهما
بالنظر اليه لا يمنع رجحان احديهما فى نفس الامر وان اختلافهما
غير منحصر فى كون احديهما اوفق له لجواز كون احديهما متعيّنة
باعتبار حسنها الواقعى كالعدل بالنسبة الى الظلم وخلاصة
ثانيتها انه تعالى لو كان مريدًا لكان ارادته حادثة لامتناع حصول
القصد الى الايجاد الا عند حصول ذلك الايجاد فامّا قبل ذلك
فلا يكون قصدًا بل من قبيل العزم وظاهر ان العزم على فعل
فى وقت معيّن ليس نفس القصد اليه عند حضور الوقت المذكور
والارادة الحادثة مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم
الدور والتسلسل وخلاصة ثالثتها انه تعالى لو كان مريدًا لخلق العالم
لكان امّا ان يريد خلقه فى جميع الاوقات فيلزم قدم العالم ومع
ذلك لما لم يتصوّر القصد الى ايجاد القديم لاستلزامه تحصيل
الحاصل بفيض ثبوته كذلك الى عدمه هنا او يريد تخصيصه بوقت

معين وهذا الوقت ما كان موجودا فى الازل والاعاد القسم الاول
فحدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال اما انه تعالى خلق
ذلك الوقت بوقت اخر فيلزم التسلسل وخلاصة رابعتها انه تعالى
لو كان مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما حادثة وهو محال
للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو محال لوجهين الاول ان حصول
الفعل على هذا التقدير فى هذا الوقت من لوازم تلك الارادة القديمة
الممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم الفعل فى
ذلك الوقت ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فيفضى
القول الى نفى الارادة على تقدير ثبوتها هف الثانى ان تعلق القديم
من تلك الارادة القديمة يجب ان ينعدم عند دخول الفعل فى الوجود
اذ لا معنى له بعد وجوده فيلزم عدم القديم وهو محال والجواب
عن الثلثة الاخيرة التزام حدوث الارادة فى وقتها المعين
بتبعية المراد فلا يفتقر الى ارادة اخرى كما سبق بيانه وان نقل
الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر موهوم منتزع
من بقاء سرمدى ينقضى بعضه ويحدث بعض اخر بالتدريج على
سبيل الوجوب بدون احتياج الى موجد له اولا واخرا حتى يمكنه

ان يسئل عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من التقدم والتاخر بالنسبة
الى باقى الاجزاء فان قيل لم حدث الارادة فى هذا الوقت دون الاوقات
الاخر قلنا لانها تابعة لايجاد المراد فى هذا الوقت فان قيل لم
تحقق الايجاد فى هذا الوقت قلنا لانه لاختيار الفاعل اياه
بحسب الداعى فان قيل لم اقتضى الداعى الايجاد فى هذا الوقت
قلنا لانه هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع السؤال لان كون
الشئ حسنا فى نفس الامر لا يطلب له علة هذا هو الطريقة الحقة
الحاسمة لتلك الشبهة واما الفخر الرازى فى الاربعين فاجاب
عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام عينية
القصد والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم
بان الشئ سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة
بتجويز عدم افتقار احداث الوقت المخصوص الى وقت اخر على
قياس ما جوز من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر وعن الرابعة
بالحوالة الى ما قدمه فى مسئلة اثبات القادر فى جواب ما قالوا
فيها أليس من مذهبكم ان التغير ممتنع فى صفات الله وان العدم
على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من الازل

ذكر ما اجاب به الفخر الرازى عن شبه الفلاسفة و الاشارة الى ما فيها

الى الابد ترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من
الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين فى ذلك الوقت
المعين فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله تعالى استحال
من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور و
اذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وحاصل جوابه ههنا التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية
الاصلية كافية فى الفرق بين الموجب والمختار فاغمض و
تغافل ولم يتوجه الى جواب الزامهم بوجوب انعدام التعلق
القديم مع كون العدم على القديم محالا ولعله انصف فى هذا السكوت
فانه لا مفر على التحقيق من هذا الالزام الا بنوع مكابرة فليتدبر
هذا الانصاف فى كلها ولم يجب عنها بما اجاب فان قيل كان — بيان عدم معقولية قدم الارادة مع حدوث تعلقها
له ان يلتزم حدوث تعلق الارادة القديمة كما هو المنقول عن — ان صح
الاشاعرة قال الحفيد قالت الاشاعرة الارادة قديمة وتعلقها
حادث ولا حاجة الى مرجح فى هذا التعلق فان ترجيح الفاعل
المختار جايز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح انتهى واستند به
الفاضل الرومى فى تهافت الفلاسفة فى جواب مقدمة تعلقها

فى

فى استدلالهم على ابدية العالم من ان السبب لعدمه لا يجوز ان يكون
ارادة الفاعل المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا العدم ثم صار
مريدا فقد تغير فقال قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات تتعدد بحسب
المرادات فاللازم تغير فى التعلق لا فى الصفة القديمة ولا استحالة — التعلق
فيه قلنا حكاية قدم الارادة مع حدوث تعلقها بالمراد وان كانت
موجودة فى كلامهم دايرة على السنتهم ولكن الحق انها خيال باطل فان
تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص لها به وهو معنى ماخوذ فيها
معتبر فى مفهومها حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت عن حقيقتها
بل يكاد لا يكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة فلا يتصور انفكاكها
عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوايف عليها فى هذا المقام
الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل وسيجى لهذا زيادة توضيح
فى المباحث الاتية فانتظر **المبحث الثانى** ذهب جماعة من رؤساء
المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم
البلخى ومحمود الخوارزمى على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح
الجديد للتجريد الى ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بنفع فى الفعل
وقيل فى بيانه ان كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه او اعتقاده

بنفع في الفعل او علمه به وهو المسمّاة بالداعي او الداعية يوجب الفعل
ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم
بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يجده العقل ليس الا ان الداعية المذكورة
دخيلة في الفعل من حيث ان الفاعل العاقل يعمل على طبقه
باختيارٍ وارادةٍ واما وجداننا انها هي الموجبة للفعل وانها
عين الارادة التي يعبّر عنها المريد لشيء بقوله اردته واريده و
امثالهما فلا ويؤيده ما نقل شارح المواقف عن ابي الحسين
وحده من القول بان الارادة في الشاهد زايدة على الداعي وان
عينيتها له انما هي في الواجب تعالى ثم ان المحقق الطوسي قدس سره
اختار هذا المذهب و استدل عليه في التجريد بقوله وليست زايدة
على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء وقرّره الشارح الجديد
بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ويلزم التسلسل
ثم اعترض عليه بان لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال
اذا كانت الارادة زايدة على الذات وقد تكلف بعض الاعلام في دفع
هذا الاعتراض عنه بان المقصود انها ليست زايدة على الداعي الذي

تزييف قول القائلين بان الارادة عبارة عن الداعي

كلام على دليل المحقق في التجريد على عدم زيادة الارادة على الداعي

هو

هو عين الذات لانها لو كانت زايدة على الذات فان كانت قديمة لزم
التعدد وان كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات الزايدة
على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان المط هنا بيان اتحاد الارادة
مع الداعي لا كونها غير زايدة على الذات لان هذا المطلب لا يختص بالارادة
بل ساير الصفات ايضا عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد و
استدل بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيتوجه عليه ههنا
ان هذا النحو من الاستدلال لو تم على كونها عين الداعي كما هو المط
لدل على انها عين القدرة وعين الحيوة وكذا ساير الصفات
ايضا فانها لو كانت زايدة على شيء منها لكان التسلسل على تقدير
حدوثها وتعدد القدماء على تقدير قدمها لازما كلزومه على تقدير
زيادتها على الداعي بلا فرقٍ بل يمكن اجراؤه في ساير الصفات ايضا
بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا زايدة على الداعي
يلزم احدى المفسدتين بمثل البيان بل يجري في كل صفةٍ بالنسبة
الى غيرها من الصفات كان يقال لو كان العلم زايدا على القدرة او
على غيرها او القدرة زايدة على العلم او غيره وهكذا في غيرهما بالنسبة الى
غيره يلزم اللازم المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد ان

شيئا من الصفات ليس زايدًا على الذات ولو اغمضنا عن جميع ذلك
لامكن ان نختار كلام الشقين وندفع مفسدته فان قدم الارادة
انما يستلزم تعدد القدما على نحو ما يستلزمه قدم العلم والقدرة و
امثالهما بلا فرق فكل ما هو مخرج عن هذه المفسدة هناك فهو
مخرج عنها ههنا ايضا بلا فرق وهو ان يقال ان التعدد المحال
فى القديم انما هو على تقدير كون القديم موجودًا فى نفسه واما على
تقدير كونه امرا منتزعا من ذات الواجب ثابتا له ثبوتا رابطيًا
بدون وجود عليحدة فلا كما تقرر فى محله وان حدوث الارادة انما
يستلزم التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى او مثلها من المخصصات
وهو ممنوع لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا
يحتاج الى المخصص سوى علم الفاعل بان المصلحة تقتضى ايجاد
المراد فى هذا الوقت على هذا النحو كما مر بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام
من هذا المحقق فى هذا المقام لاثبات هذا المرام غريب جدا ثم ان
هذا المذهب فى الارادة قريب تمام من مذهب الفلاسفة المعدودين
فى نفاة الارادة والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام الاعلى
المسمى عندهم بالعناية وان هؤلاء جعلوها عين العلم بالنفع المسمى

بيان الفرق بين القول بعينية الارادة للعلم بالنظام كما يقولها الفلاسفة وبين القول بعينيتها للداعى كما يقولها المعتزلة

بالداعية

بالداعية او الداعى فاشتركا فى جعلهما اياها عين نوع من العلم ولو حصل
معنى النوعين حق التحصيل لما يبقى بينهما فرق الا فى اللفظ فاراد
احدهما بلفظه الاشارة الى جواز كون افعاله معللة بالمنافع و
الاخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها على الحكمة على اختلاف
المذاقين فالمعنى المنظور لهما من اللفظين انما هو نوع خاص من
العلم وانما الاختلاف فى التعبير نعم فى كيفية اقتضاء هذا النوع من
العلم بين الطائفتين خلاف معنوى ادعت الفلاسفة انه يقتضى
ايجاب فاعله المتصف به وعدم جواز انفكاكه عن اثره فاطبقت
المعتزلة وفاقا لساير المليين على انه يقتضى الاختيار المستلزم
لوجوب الانفكاك وهذا نزاع آخر مفروغ عنه فى محله وما ينبغى
ان يعرف ههنا ان ضرورة كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم
وعدم صلاحيته للحكاية لسببية المحكى وكون المقصود ههنا اثبات
شئ من هذا القبيل يبطل كلا من ذينك المذهبين وما يتوهم ههنا من جواز
كون هذا النوع من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع بضرورة
استواء نسبة مطلق العلم الى كل من طرفى الفعل والترك كالقدرة
فلا يتصور فيه التخصيص المطلوب ههنا بل غاية اختلافه

ركونها علة قريبة لتحقق المحكى فى الخارج خصوصا مع اختلافهما فى القدم والحدوث منه

ابطال كون الارادة من قبيل العلم مطلقا سواء كان علما بالنظام او بنفع فى الفعل

بالنسبة الى الطرفين يرجع الى ان يكون الفعل مثلا معلوما بوصف
كونه موافقا للنظام او مشتملا على النفع دون الترك وهو لا ينفع
هيهنا اذ مع ذلك صدور الموصوف بهذا الوصف دون مقابله
عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته وقدرته كما انه يحتاج
على ما مر الى نحو ايثار وترجيح منه له على خلافه باعتبار هذا الوصف
وهو المعبر عنه بالاختيار وكذلك يحتاج الى نحو توجه منه اليه وجد
في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة وثبوت شيء من هذين المعنيين
للفاعل لا يقتضي قيام موجود به كما توهموا وهو ان نفي الارادة
بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه له عما لا يليق به بل ليس هناك الا محض
ثبوت رابطي حاصل له باعتبار اضافته الى غيره فكما ان العلم
والقدرة وامثالهما من الموجودات الرابطية الثابتة له تعالى باعتبار
ذاته لا يوجب فيه كثرة ولا يقتضي كونه محلا لموجود كذلك هيهنا
فتدبر ثم ان كلام هاتين الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا
في اثبات اصل الارادة له تعالى واطلاق تصاريف هذه اللفظة عليه
كما ان القران المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقتها ومعناها
ومعلوم انه لا ماخذ لتحقيق معاني امثال هذه الالفاظ سوى

وجدان

وجدان العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرين بها عن معانيها
المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم
على مغايرة معنى الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة
منزلة الاداة والآلة للفعل عندهم والعلم جار مجرى المرغب والمرجح
لديهم وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك
والمعارضات الوهمية الا ترى انهم يسببون الافعال بالارادة
يعللونها بالعلم والداعي ويجمعون بينهما فيقولون مثلا اصلينا
بارادتنا بالباء لعلمنا باللام بانها مصلحة لنا وقد اتفق
مثل هذا الكلام من المحقق الطوسي في قواعد عقايده مع تصريحه
فيه بعينية الارادة للداعي فقال في اثبات قدرته تعالى والقادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعل باختيار وارادة
لداع يدعوه الى ان يفعل ومن هذا القبيل اختلافهما في الاستعمال
بحسب الصلة فيقال ولو علم الله فيهم خيرا واذا اراد الله بقوم
ومن هذا المسلك في تحقيق مغايرة العلم والارادة ما نبه به ابو عبد
الله عليه السلم فيما روى عنه الصدوق وقال محمد بن يعقوب ومحمد بن
علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في باب الارادة انها من صفات

استنباط مغايرة العلم والارادة من نحو استعمال لفظيهما على طبق ارشاد ابي عبد الله ع سو

الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله ع علم الله ومشيته
وهما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك
تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك
ان شاء الله دليل على انه لم يشا فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء
وعلم الله سابق للمشية الحديث فنفى عليه السلم اتفاقهما واثبت
اختلافهما على وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما استدعاه السائل
من الارشاد الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار عليه السلم
بصريح قوله فاذا شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق
قوله وعلم الله الخ الى ان علمه بالمصالح مناط لارادته سيما على احتمال
ان يكون لفظ السابق بالهمزة من السوق لا بالباء من السبق
فابطل بكلمة شايعة لا يمكن ردها ولا يتاتى انكارها مذهب
الفلاسفة ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا مذهب
جميع الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتي واضاف
اليها الاشارة الى بطلان مذاهب هذه الطوائف في مقالات
اخر لهم كقول الفلسفي والاشعري بان افعاله تعالى لا يعلل
بشيء من المصالح وقول المعتزلي بانفكاك ارادته عن مراده عند

بيان بعض الاشارات المشتملة عليها الرواية الدالة على مغايرة العلم والارادة عن ابي عبد الله عليه السلم

وقوع

ابطال ما توهمه الاشاعرة ومعتزلة البصرة من قدم ارادته تعالى

وقوع الكفر والمعاصي من المخلوقين فتدبر **المبحث الثالث**
ذهب الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى صفة
موجودة قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء نسبة
القدرة الى طرفي الفعل والترك والى الاوقات فوافقونا في
انها غير علمه خلافا للطائفتين السابقتين وانما خالفونا
في قولهم بوجودها في نفسها وقدمها فلما كان نفي الوجود غير
مختص بها بل يعم ساير الصفات وهو مبحث عظيم مشتمل
على مباحث العينية وغيرها لم يناسب تطويل الكلام معهم فيه
ههنا وانما المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه من قدمها
الحاقا لها بساير الصفات الكمالية وانما وقعوا فيه زعما
منهم انها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا
فيلزم التسلسل وقد مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة
مع ما توهموه ايضا ههنا من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان
الارادة امر ربطي غير موجودة في نفسها حادثة بتبعية المراد
فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولا يمتنع اتصافه تعالى بها وان كانت
حادثة كما هو سبيل الاضافات وللمحقق الطوسي قدس سره في

ذكر ايرادات المحقق الطوسي على الاشاعرة ووجوه اندفاعها عنهم

تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا المقام الزاما لهم انكم اثبتم الارادة
لترجيح احد وقتي الايجاد على ساير اوقاته وجوزتم للقادر ان
يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن
القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم
التسلسل انتهى واعترض ايضا على دليلهم الذي ذكره صاحب المحصل
لاثبات الارادة من جهة احتياج التخصيص الواقع بين الاوقات
لصدور ما يقع فيها اليها بقوله ان الحجة التي اوردناها على اثبات
الارادة خاصة بافعال يقع في ازمنة اما التي لا يكون واقعة في
ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وساير علل الزمان ان كانت بارادة
احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى لان يقال انها
تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل
هي ان يقال تخصيص ما يتخصص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج
الى مخصص هو الارادة لان المصنف لما جوز ان يخصص القادر
احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا
ولان لقائل ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد
دون وقت من غير مخصص انتهى وصرح في موضع آخر من هذا الكتاب

و

وقواعد العقايد بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح تعذر
عليهم اثبات ارادة الله تعالى والحاصل انه قدس سره فهم من تمسكهم
في اثبات الارادة ههنا بالتخصيص الواقع بين الاوقات مع
قطع النظر عن ساير التخصيصات ومن تجويزهم ترجيح القادر
احد مقدوريه لا لمرجح انهم فرقوا بين ترجيح القادر احد المقدورين
المتساويين بتخصيصه بالوقوع وبين ترجيح احد الوقتين
بتخصيص ما يقع فيه به فجوزوا وقوع الاولين من القادر بمحض
القادر والقدرة بلا احتياج الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع
الثاني الا بارادة فورد انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الامر في مواضع
الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذي اثبتوها فانه يمكن ان يقال
عليهم لا نسلم احتياج هذا التخصيص الى الارادة لجواز وقوعه بمحض
القدرة بمثل ما جوزتم في التخصيص الاول ثم اثبات عموم الارادة لكل
حادث بعد تسليم ثبوت اصل الارادة فانه يمكن ان يقال عليهم
لا يفيد دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كنفس
الزمان وما شابهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص
الثاني اليها ثم ابطال حدوث الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين

فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان ينقطع التسلسل بارادة صادرة عن
القادر بعنوان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح اصلا فضلاً
عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات
بانكار الفرق المذكور فان المرجح فى قولهم يجوز الترجيح بلا مرجح بمعنى
الداعى لا مطلق المرجح الشامل للارادة ايضا فلا يجوزون صدور
تخصيصٍ عن القادر سواء كان بين مقدورين او بين وقتين
الا بالارادة وما وقع فى بعض عباراتهم فى اثبات الارادة من
الاكتفاء بالثانى فهو على سبيل الايجاز والاختصار ومن قبيل
التمثيل والتصوير فحجتهم فى هذا المطلب موافقة للحجة المشهورة
الشاملة للكل يدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم فى كتبهم الكلامية و
هذا الفخر الرازى صاحب المحصل نص فى مسئلة القدرة من الاربعين
عند تحرير الخلاف الذى فى مسئلة الترجيح بلا مرجح بان المراد بالمرجح
ههنا هو الداعى وفى مسئلة خلق الاعمال وعموم ارادة الله تعالى بان
كل فعل من الفاعل المختار موقوف على مرجح بمعنى الارادة كيف لا
وهم مصرحون كثيراً فى موارد استعمالات امثلتهم المشهورة
للترجيح بلا مرجح بان ارادة القادر المختار يتعلق باحدهما بلا

احتياج

احتياج الى داعٍ وان وقوع شىء منهما انما هو بارادة وان وجب
صدور الفعل بها لا ينافى الاختيار بل يحققه ولو سلمنا انهم
اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث باحد الوقتين بدون التمسك
الى التخصيصات الاخر لصح ايضا لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة
الى كل حادث فان صدور كل شىء عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص
الاول على تقدير الحدوث الزمانى للعالم مقارن لا محالة لحيز مخصوص
من الزمان الحقيقى او التقديرى فلا يخلو احداثه عن التخصيص الثانى
وكانه هو الوجه فى اكتفائهم فى بعض تقريرات دليلهم بالتمسك
به ومثل هذا التعميم فى الوقت والزمان ليشمل نفس الزمان وما
شابهها دفعاً لشبه الفلاسفة موجود فى كثير من مباحثهم الكلامية
مع ان حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم
منتزع من بقاء موجود سرمدى لا موجود حادث حتى يحتاج
وقوعه الى مخصص فانحصر الاحتياج الى المخصص فى الزمانيات
باعتبار وقوعها فى بعض حدودها دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات
المذكورة برمتها فتدبر ثم انه بما قدمنا من جواز حدوث ارادته تعالى
بلا لزوم مفسدة بطل مناط توهم قدمها العدم دليل لهم عليه سوى

بيان امتناع قدم الارادة بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الشايعة في هذا المقام

امتناع حدوثها ولكنا نستدل على امتناع قدمها بوجه مفصل مشتمل
على دفع بعض التوهمات الشايعة في هذا المقام فنقول لا شك
في ان الافعال الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم
كما هو المقرر متثبتة في الاوقات باتفاق العقلاء فلا يخ على
تقدير قدم الارادة من ان له تعالى ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك
المرادات او ارادة واحدة بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كلا
منها اما ان ينعدم بعد تحقق المراد او يبقى دائما والانعدام على
القديم محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر في موضعه وبقاء ارادة ايجاد
زيد مثلا بحالها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد سفسطة
فضلا عن دوام بقائها والثاني ايضا باطل لانها اما ان تتغير
بتغير المرادات او لا يتغير والتغير ايضا على القديم محال وعدم
التغير فيها مع وقوع المتغيرات المتكثرة بها غير متصور الا بارجاع
التغير الى اضافاتها ومتعلقاتها صونا لذاتها عن عروض التغير
فح لا تخلو تلك التعلقات ايضا عن ان تكون قديمة او حادثة
وقدمها ايضا باطل بما عرفت من بطلان قدم الارادات و
الفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى فيبقى احتمال

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة القديمة سواء كان لذاته او لامر غيره

حدوث

حدوث تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو كما مر امر غير
معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بل يكاد يكون
حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص من الفاعل المختار بالمختار
ولو كابروا في ذلك لامكن ان يستدل على بطلانه الزاما وتبكيتا
لمكابرتهم بان يقال انه مستلزم لاحد محالات مشهورة كالترجيح
بلا مرجح وايجابه تعالى والتسلسل وغيرها فان حدوث تعلقها
بمراد خاص في وقت خاص اما لذاته او لذاتها او لامر غيرهما والاول
مستلزم للترجيح بلا مرجح والثاني وهو احتمال داير على الالسنة
مشهور التزامه بين الاشاعرة مستلزم للتخلف عن الموجب
التام وتخصيصه اثره بوقت دون وقت وهما محالان كما
سبق وايضا مستلزم لايجاب الفاعل المتصف بها فان ارادته
اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص على وجه خاص
فيجب صدور هذا الطرف ولا يصح صدور الطرف الاخر بدلا منه عن
الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا الاشكال من
التزام مكابرة هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار
انما هو كتشبث الغريق بالحشيش وقد انصف السيد الشريف في شرح المواقف

وصرح بان هذا الوجوب مما لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل لا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مطلوب
المتكلمين وايضا انصف شارح الصحايف حيث ذكر في بحث
الارادة بعد حكاية انها متعلقة بذاتها بالمراد في الوقت الخاص
ان اهل السنة ما ذكروا ههنا دافعا لشبهة صيرورة المختار
موجبا انتهى ثم العجب ان بعضهم كصاحب المواقف التزم
مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة ايضا لجواب الفلاسفة عن
شبهتهم المشهورة في الايجاب حيث قالوا تعلق القدرة باحد
الضدين اما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج
الى مرجح ويلزم التسلسل فقال والجواب ان تعلقها لذاتها فلا يلزم
الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح ولا ترجح الممكن في حد ذاته
من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما اعتبروا
فيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الارادة
فانه مبني على ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء على اعتبار ذلك
التساوي فيها فلا بد معها من شيء آخر فلو جاز ان يتعلق القدرة
الى احد طرفي المقدور لاستغني بها عن اثبات شيء آخر مسمى بالارادة

و

اشارة الى اندفاع جواب شارح المقاصد عن الشبهة

والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن بشيء من المفسدتين
فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق
باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجايع احد الرغيفين و
الهارب احد الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف
اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك فيه ما فيه فتذكر
ولما بطل كون حدوث التعلق لذاته او لذات الارادة بقي الاحتمال
الثالث وهو ان يكون لامر غيرهما فهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما كذات
الواجب او بعض صفاته او امرا حادثا سواء كان تعلقا آخر او غيره
والاول باطل بلزوم التخلف وما شابهه كما مر والثاني مستلزم
للتسلسل في التعلقات وما شابهها بمثل ما اعترفوا به في بيان
بطلان حدوث الارادة فان قلت يمكن اختيار كل من الشقين
ودفع مفسدة التخلف بمثل ما صححتم به ربط الحادث بالقديم ومفسدة
الت بمثل ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة قلنا حاصلهما
يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل المختار بملاحظة الداعي موجود
حقيقي معين في وقت معين فيتبعه حدوث موجود آخر وابطل

ابطال توهم جواز الـ في تعلقات الارادة

كالارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل والمرجح هو الداعي والفرق ان الاول
لا يتصور صدوره عن مؤثره الا مع حدوث ارادة دون الثاني فانه
يجوز ان يصدر بمحض التبعية والتجويز المذكور على الوجه المذكور يبطل
الاحتياج الى الارادة القديمة كما مر وكل قديم غير محتاج اليه منفي
اتفاقا فيتم ما قصدناه من الالزام وما توهم بعضهم في امثال
هذا المقام من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور اعتبارية
مردود بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها
فيجري فيه براهين ابطال التسلسل باعتبار حصولها في الموصوف
بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر بعضهم من ان تعلق الارادة امر
عدمي لا يحتاج الى مؤثر لتخصيصه كلام لا محصل له مع بداهة ان كل
حادث وجوديا او عدميا محتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه
ثم ان شارح الصحايف من الاشاعرة بعد ما لم يرتض ما التزمه القوم
في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة لما راى ان التعلق
لازم للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد محال ولم يجترئ على ان
ينفي قدم الارادة حذرا من ان يرتكب احداث بدعة في الملة الاشعرية

كلام مع شارح الصحايف في توهمه عدمية تعلق الارادة

ارتكب

ارتكب في سفسطة دهرية فقال ان كل ارادة متعلقة بزمانها سرمدا لا يزول
عنه ابدا وانما يكون الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى له في
زمانه الذي هو فيه ارادة وهذا على الله مح فافهم هذا السر انتهى وبطلانه
معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم ببديهة العقل ان ارادة
الله تعالى بوقوع طوفان نوح عليه السلام وغرق فرعون غير متعلقة بهما
الآن وان كونه تعالى غير زماني بمعنى انه لا يعتريه ما يعتري المخلوقات الزمانية
من التغيرات والاختلافات لا بمعنى ان افعاله لا يجوز ان يكون مقارنا
لحدود الزمان فلا يجري فيها التقدم والتأخر فانه مع كونه غير معقول
ابطال لما يترتب عليه حقية الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتأمل
فان قلت قد مر في تصوير الارادة بغير العزم له تعالى انها عبارة عن بعض
افعاله المقتضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج فيجري فيها ايضا
مثل التعجب المذكور فان خلق بحر غرق فيه فرعون مع ابقائه بعده مثلا
اذا فرض انه ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء ارادة غرقه الى الآن
بل الى آخر الزمان وهو سفسطة قلنا خلق البحر المذكور كما انه يمكن ان
يكون ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون ارادة لامور آخر ايضا الى آخر
الزمان بحيثيات واعتبارات مختلفة معلومة له تعالى ويكون

دفع توهم جواز بقاء الارادة على قياس العزمية الحتمية

فی نفسه ایضا مصلحة فبتقاوته لکونه موافقا لمصالح آخر لاینافی انتفاوه
من حیث انه ارادة للفرق المذکور مع جواز انضمامه الی امور اخر
شطرا او شرطا بالنسبة الی المرادات فان الحوادث شریعة التغیرات
فتصیر بکل تغیر شیئا آخر له مقتضا آخر علی ان الکلام ههنا فی الارادة
بمعنی الحتم علی ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لکل احد والارادة بمعنی
العزم نوع آخر مغایر لها فی الحقیقة والاحکام مسمی باسمها لنوع مشارکة
ومناسبة بینهما فلا یقاس احدیهما علی الآخر فتدبر **المبحث الرابع** اطبق

اثبات حدوث ارادة الله تعالی کما هو من ضروریات مذهب الامامیة رضوان الله علیهم

المحققون المقتفون لآثار اهل البیت علیهم السلام علی ان ارادة الله
تعالی حادثة مطلقا وان کانت علی بعض معانیها مقدمة علی زمان
وقوع المراد حتی ان الشیخین الجلیلین محمد بن یعقوب الکلینی
ومحمد بن علی بن بابویه القمی وضعا فی کتابیهما الکافی والتوحید بابا
علیحدة لذلک جمعا فیه الاحادیث الواردة عنهم علیهم السلام فی انها
من صفات الفعل وانها حادثة کالرضا والغضب وسایر صفات
الافعال وانها لیست من قبیل صفات الذات کالعلم والقدرة و
السمع والبصر وقد مر ذکر بعضها بالتقریبات ومن جملتها ما روی
فی کتاب التوحید عن محمد بن مسلم عن ابی عبد الله علیه السلام قال المشیة

محدثة

محدثة وما روی فیه ایضا عن سلیمان بن جعفر الجعفری انه قال قال
الرضا علیه السلام المشیة والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم یزل
شائیا مریدا فلیس بموحد الحدیث ووجه کون الاعتقاد به کفرا ظاهر
بناء علی ظهور الملازمة بینه وبین القول بقدیم موجود سوی الله تعالی
اذ لو اغمضنا عن استلزامه للقول بوجودها مع القدم بناء علی الاجماع
المرکب الشایع بین المسلمین قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعینیتها
للذات لکان استلزامه للقول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف
بین ارادته بهذا المعنی وبین مراده علی ما مر بینا عند کل منصف بالعقل
والنقل وان تکلف بعض الناس فی نفیه بمجرد اللسان فان فرض خفاء
الملازمة بل بطلان اللازم علی احد فی الواقع بدون مکابرة وخصوصا
مع بذل الجهد فهو معدود فی جملة من لا یتم علیه الحجة فی بعض الاصول بلا
تقصیر فهو مستثنی عقلی او نقلی عن ذلک الحکم الکلی المبنی علی الغالب فلا
یقدح فیه وبالجملة حدوثها من ضروریات مذهب الامامیة وقد بینا فیما
سبق وجه صحته وعدم لزوم شیء مما توهمه القائلون بقدمها من التسلسل
او قیام الحادث بذاته تعالی ونزیده بیانا ههنا بان العقلاء اتفقوا
علی جواز تجدد الاضافات له تعالی کالمحدثیة والرازقیة کما صرح به فی الکتب

الكلامية وحقيقة الارادة كما بينا امّا محض اضافة وتعلق من المريد بالمراد
او امر موافق له في الحكم لكونها رابطية غير موجودة في نفسها فلا مانع من

بيان انه لا مانع من اتصافه تعالى بالارادة الحادثة لا عقلا ولا نقلا

اتصافه تعالى بها لا عقلا ولا نقلا بل يؤيده النقل الشايع عن المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من
الفاعل المختار امرًا معلومًا بادنى تامّل يتبيّن عدم احتياجها الى ارادة
اخرى ايضا فانّ ما لا يجوّز العقل صدوره عن المختار بدون الارادة انما هو المراد
المقصود بالذات لا ما يتبعه من الموجودات الرابطية فبذلك تبيّن ان له
تعالى بالنسبة الى كل مراد له ارادة تحدث عند حدوثه وتنعدم بعده فلمّا
كان حدوث كل شيء اينا على ما تقرّر في محلّه تكون ارادته ايضا كذلك فلا
يكون لشيء منها بقاء الّا على تقدير ان يكون الزمانيات محتاجة في بقائها
ايضًا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء
فيجري فيها نحو امتداد منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف
احوال المراد وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير الامامية ايضا القول

تفصيل مذاهب القائلين بحدوث ارادته تعالى من غير الامامية مع ما يتوجه على كلامهم

بحدوث ارادته تعالى ولكن لمّا لم يحققوا حقيقتها على وجهها اضطربوا
والتزموا معه امورا منكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار بل العلاف
ايضا من افاضل قدماء المعتزلة على ما يجيء قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة

موجودة

موجودة لا في محل حذرا من ان لو اثبتوا لها محلا مع وجودها لكان امّا
ذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحادث موجود وامّا ذات المراد فلا يجوز
تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرف عبارة عن خلق المراد
والخلق عبارة عن قول لا في محل وتقدمه على المراد ظاهر فلزمهم
القول بقيامها لذاتها مع كونها عرضًا واورد عليهم ايضًا
ان نسبتها الى جميع الذوات على السوية فليس كونه تعالى مريدًا
بها اولى من كون غيره مريدًا بها وقال صاحب المواقف فكانه ماخوذ
من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وذكر
الشارح منا اولا توجيهًا له منقولا عن المصنف هو ان قيام
الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان
فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث
في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة
معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه والامعنى
للارادة الّا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة
بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليك فيه بعدًا لانه خروج عن
قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث

باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية ثم قال
والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه
فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا معه
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا
ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا
قيام الحوادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها الله
فتأمل فتدبر ومنهم الكرامية الزموا مع القول بحدوثها و
قيامها بذاته تعالى وجودها في نفسها ايضا بناء على توهم ان
ان الوجود لغيره يستلزم الوجود في نفسه فلم يسلموا بطلان
قيام الحادث الموجود كذلك به تعالى وقدحوا في البراهين المشهورة
بين المتكلمين على هذا المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء ما خلا
المجوس القائل بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى
بل ادعوا موافقة اكثر العقلاء في الحقيقة وان انكروه باللسان
قالوا ان الجبائية وان ذهبوا الى ان الارادة والكراهة حادثتان
لا في محل ولكنهم اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية في ذاته
كالسامعية والمبصرية الحادثتين بحدوث المسموع والمبصر و

ان

ان ابا الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ و
هو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وكل منهما عدم بعد الوجود
فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا عروض المعية والقبلية
المتجددتين لذاته تعالى مع قولهم بوجود الاضافات وجوابهم
عن هذه الدعوى ان كلا من هولاء انما اثبتوا نوعا من الاضافة
الغير الموجودة في الخارج عندهم حتى الفلاسفة فان المعية والقبلية
غير موجودتين في الخارج عندهم وان ادعوا وجود اكثر الاضافات
وبالجملة هذا بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور ولتحقيقه على
التفصيل مقام آخر ثم ان الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ذكر
عن اعيان المعتزلة اقوالا قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه
مخالفة لما نقله المتأخرون عنهم فانه نقل عن العلاف في
الثانية من قواعده التي انفرد بها عن اصحابه انه اثبت ارادات
لا محل لها يكون البارى تعالى مريدا بها وقال هو اول من احدث هذه
المقالة وتابعه عليها المتأخرون ثم في التاسعة منها برواية الكعبي عنه
انه قال الارادة اس غير المراد فارادته لما خلق هو خلقه له وخلقه للشي
عنده غير الشي بل الخلق عنده قول لا في محل ولا يخفى ان هذه الرواية تنافي

تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق كلام
الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس موصوفا
بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك انه
خالقها ومنشئها على حسب ما علم واذا وصف بكونه مريدا لافعال
العباد فالمعنى انه امر بها ولا يوافق بل لا يناسب هذا القول من
النظام ولا شيء مما نقل من العلاف في الارادة ما مر من كونها فيه تعالى
عين الداعي كما نسب اليهما شارح المواقف ومن تبعه في مبحث
الارادة مع انه نسب الى العلاف في ذيل تفصيل مقالات المعتزلة
القول بارادات لا محل لها مثل ما نقله الشهرستاني عنه وصرح
بانه هو الاصل في هذا المذهب وتبعه فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني
عن الكعبي انه انفرد عن استاده ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط
بمسائل وعد منها ان ارادة الباري تعالى ليست قائمة بذاتها
ولا هو مريد لذاته ولا ارادة حادثة في محل او لا بل اذا اطلق عليه
انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله واذا قيل انه
مريد لافعاله فالمراد انه خالق لها على وفق علمه واذا قيل هو
مريد لافعال عباده فالمراد انه امر بها ونسب صاحب المواقف

هذا

هذا القول الى الخياط ونقل عن الكعبي انها في فعله تعالى العلم بما فيه
من المصلحة وفي فعل غيره الامر به واين هذا من ذاك فمذهب الكعبي
على ما نقل عنه الشهرستاني شبيه بما نقله برواية الكعبي ايضا عن
بشر بن معتمر افضل علماء المعتزلة ان ارادة الله تعالى فعل من افعاله
وهي على وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو
جل وعز لم يزل مريدا لجميع افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم
ولا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريده واما صفة
الفعل فان اراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل
الخلق لان ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه وان اراد بها
فعل عباده فهي الامر بها انتهى اذ حاصلهما بعد التنقيح يرجع الى انها
تطلق على ثلثة اوجه من جملتها ان يلاحظ فيها خصوص فعل
الا ان بشرا اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبي
فانه ارجعها الى السلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين
النجار انه ذهب في احد قوليه الى انها فيه تعالى عبارة عن كونه غير
مقهور ولا مغلوب واعترض عليه الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون
الجماد والنائم مريدا واصلحه التفتازاني في شرح المقاصد بان الكلام

فی ارادته تعالی فتامل واما القول الآخر للنجار فهو ما ذکره الفخر الرازی
فی الاربعین فی کلام لضبط الاحتمالات وشرح الاقوال الخمسة
من الناس بنحو من الحصر من قولا النجار واقوال الاشاعرة والکرامیة
والجبائیة وهو ان الارادة معللة بذاته تعالی وذلک لانه قال انه
مرید لذاته ثم ابطله فی جملة ابطال کل واحد منها سوی قول الاشاعرة
بقوله واما قول من قال کونه مریدا هو نفس ذاته فهو ایضا باطل
لانه لما دل الدلیل علی استناد هذا العالم الی الموجود واجب الوجود
لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا کونه مریدا والمعلوم غیر ما هو
غیر معلوم انتهی ولا یخفی ما فیه فانه ناش من عدم تحقیق معنی
الحقیقة والحق فی ابطاله ما سبق فی ابطال مطلق قدمها ولکنه
مر علی مذاق الاشاعرة وقد وقع فی هذا المقام عن صاحب المواقف

ذکر ما وقع من صاحب المواقف فی ضبط المذاهب المختلف فی الارادة سو

شیء مردد بین الخبط وتعمد الکذب وما شابههما هو انه نقل هذا
الضابط عنه فی خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام
الرازی فاضاف اولا الی الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الی ضرار
هو ان ارادته تعالی نفس ذاته ونقل القول الآخر عن النجار بعنوان
انها معللة بذاته ثم اورد ما ابطل به الامام هذا القول من النجار

فی

فی ابطال قول ضرار وسکت عن ابطال قول المذکور ولم یتوجه الیه
اصلا فادخال مذهب آخر فی جملة ضابط منقول عن شخص بدونه
اشعار ثم الفرق بین کون الارادة نفس ذاته وکونها لذاته مع انه
کلام شایع بین القائلین بالعینیة للتعبیر عنها ثم تخصیص ما ذکر
فی ابطال مذهب خاص فی المنقول بابطال مذهب آخر لا اثر له فیه ثم
عدم التعرض لابطال هذا المذهب المنقول اصلا لا توجیه له من سبیل
العادة الا ما ذکرنا فافهم **المبحث الخامس** المتکلمون من المعتزلة

المبحث الخامس

ذکر الاختلاف الواقع فی حقیقة ارادة العبد وبیان ما یتوجه علی دلایلهم سو

والاشاعرة بعد اتفاقهم علی ان الارادة مغایرة للشهوة التی هی
توقان النفس الی الامور المستلذة لظهور ان الانسان قد یرید
شرب دواء ولا یشتهیه لکراهته وقد یشتهی طعاما لذیذا ولا یریده
لظنه بضرره وعلی انها مغایرة للتمنی فانه قد یتمنی المحال ولا یریده
اختلفوا فذهب کثیر من المعتزلة الی ان حقیقة الارادة فی المخلوق
ایضا من الداعی الا ان الداعی فیه اعم من العلم بالنفع والاعتقاد و
الظن به ویسمی فیه ایضا کثیرا بالداعیة وذهب جمع منهم الی انها فیه
میل یتبع تلک الداعیة وذهب الاشاعرة الی انها مطلقا موجودة
مخصصة بذاتها لاحد طرفی المقدور بالوقوع فالطائفة الاولی

صوروا عقيدتهم بان نسبة قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك
على السوية فاذا انضم اليها تلك الداعية حصل الرجحان المطلوب
فصدر الراجح عن الفاعل بدون احتياج الى شيء آخر فتكون هي
الارادة والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول
تلك الداعية ميلا مغايرا لها مترتبا عليها ضرورة ولا يصدر الفعل عنا
بدون حصوله وان كانت الداعية حاصلة والطائفة الثالثة
بانا قد نعلم ان الارادة حاصلة بدون شوق من الداعية والميل
الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك لان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو النجاة منه
يختار احدهما المستلزم له على الآخر بالارادة بدون داع باعث
لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا وميل تابع له وكذلك العطشان
بالنسبة الى قدحين متساويين والجائع الى رغيفين كذلك
ثم ان الطائفة الاولى ردت على الثانية بانا لا ندعي ان الارادة
اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او
لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة
مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن

لا يقدر

لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه
العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه يحصل لمن ليس
واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا ذكر صاحب المواقف
على طبق تلخيص المحصل ويمكن ان يقال في الرد عليهم ان حقيقة الارادة
غير مختلفة باختلاف المريدين لظهور انها معنى واحد يحمل المشتق
منه على الواجب تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد كساير الصفات
على ما تقرر في محله فتكون مشتركة معنوية بينهما لا تفاوت لها فيهما
الا باعتبار اختلاف مصداقها فانه كما مر تصويره لا مصداق
لحصولها في الواجب تعالى من الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد
لا غير بخلاف المخلوقين اذ حصولها فيهم محتاج الى امور موجودة
اخر فعلى هذا لا يتصور ان تكون حقيقة الارادة في اي مريد كان عبارة
عن الميل المستحيل في حق الواجب تعالى اتفاقا بل يجب ان يكون عبارة
عن شيء قابل للشركة المعنوية في الجميع فتدبر والطائفتان اتفقتا
في رد الثالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين
بحسب الظاهر ولكنه يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما على الآخر عند الفاعل
بملاحظة نفع مخصوص ولم يشعر به لم يختره وان لم يحصل له الشعور بالشعور

بيان ان القوم لم يصيبوا ما هو الصواب في حقيقة الارادة وتقرير ما هو الحق في هذا المقام

بالمرجح وفرض التساوي من جميع الوجوه عنده لا يستلزم الوقوع وبالجملة
قام بتقريب النزاع في حقيقة الارادة بين متأخري المعتزلة وبين الاشاعرة
ومن وافقهم لمتقدمي المعتزلة نزاع آخر في جواز الترجيح بلا مرجح وامتناعه
والتحقيق ان جمهور تلك الطوايف لم يصيبوا في شيء من النزاعين ما هو
الصواب فيه اما في الاول فلما مر ان الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه
لئلا يلزم احتياجه الى ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها
عرضا موجودا من الكيفيات النفسانية ظاهر وايضا لا شك في
انه يتوجه المدح والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب
ان يكون من فعل المريد مع ان الداعي والميل وكذا ما ادعته الاشاعرة
من صفة اخرى موجودة في نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى
في العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستعمالات الدالة
على مغايرة العلم والارادة بحسب وجدان العقلاء يجري نظيره في الميل
ايضا فان الميل يتعدى الى مفعوله بالي والارادة بنفسها او باللام
المقوية فيظهر انها امر غير الداعي والميل كما توهمها اهل المذهبين الاولين
وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد مجبورا في ساير
افعاله الارادية سواء فرضت هذه الارادة مخلوقة للعبد او لله تعالى

فيه

فيه فانها على التقديرين انما تجب ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل
والترك دون مقابله بديهة واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من
الطرفين يجب ان يكون وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون
التخصيص مستندا الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف واحد فبحسب فلا
يصح صدور الطرف الآخر عن الفاعل بالاختيار لئلا يلزم وقوع فعل اختياري
عنه بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم عدم الاختيار وخلاف الفرض واذا
لم يصح الطرف الآخر وجب صدور طرف واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان
يقال الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار كما مر مرارا وكانه
لذلك اعترفت الفلاسفة على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل
عن القدرة وساير الاسباب المخلوقة لله تعالى في العباد بانهم موجبون
في افعالهم ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام والعلاف وجعفر بن
حرب وجماعة من قدماء معتزلة البصرة ان ارادة الخلق وايضا نفسه الافعال
تكون موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجده في انفسنا
حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه فانه قد يتقدم على المراد فلا يتصور ايجابه
نظر الى ان الارادة قد تنتهي الى وقوع فعل المراد بلا فتور وقد لا تنتهي
بل تنفسخ وتنقلب الى التعلق بضده فسماها بكل اعتبار اسما يناسبه

وحكم بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها فرضا دون
الثانية فلا يلزم عليه القول بارادتين احديهما متقدمة غير موجبة
والاخرى مقارنة موجبة كما صرح به في شرح المواقف وغيره فانه بعيد
جدا هذا هو الكلام في النزاع الاول واما في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا
مرجح فلان ما ذهب اليه الاشاعرة وقدماء المعتزلة من جوازه فهو بديهي
البطلان عند المحققين وما ذهب اليه متاخروا المعتزلة ومن تبعهم من
استحالته وان كان حقا لكنهم بما ادعوه كلهم سوى محمود الخوارزمي
ومن تبعه منهم من وجوب احد الطرفين وجوبا سابقا بالنسبة الى
المرجح المذكور لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء منهما اذا فرض
في كل منهما داع مختص مساو لما في الطرف الآخر في القوة والضعف
لئلا ينافي تجويزه تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة
وقوع الطرف الضعيف اذا فرض داعيا هما مختلفين قوة وضعفا
بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بما لا مرجح من داع مخصوص في شيء
من طرفيه فرضا كالامثلة المشهورة مثل هاتين الصورتين ايضا
في حكم الاستحالة او ان ياخذوا في مفهوم المرجح معنى القوة و
الغلبة والحق في هذا المقام ما اختاره الاستاد دام ظله في حواشي

بيان ان كلا من القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح وباستحالته لم يصيبوا حق المقام ثم بيان ما هو الحق فيه

العدة

العدة وهو انه لا بد ان يكون في كل من الطرفين داع مختص به مرجح لايقاع
الفاعل المختار اياه ولا يجوز خلو طرف عنه اقول في الباب خيرية
الوجود في طرف الفعل واصالة العدم في مقابله فيجوز للمختار في
كل صورة ان يختار ايا من الطرفين بلا اعتبار ما فيه من الداعي المختص
سواء فرض الداعيان متساويين في القوة والضعف او مختلفين
فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي الضعيف مع
وجود القوي في مقابله وليس هذا ترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح
مرجوح من جهة راجح من جهة اقوى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز
بل واقع كما في المسلم الفاسق والشديد المرض لغير الحمية انما المحال بديهة
اختيار المختار الطرف الخالي من الداعي المختص والسر في وجوب اشتمال كل
من الطرفين في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور وجوب صحة وقوع
كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما حكم به العقل ضرورة من امتناع
وقوع شيء منهما منه بدون الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل
والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وهو موافق لهذا التحقيق ان لم
ينضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا حفظت هذا الاصل على هذا الوجه

ذكر ما قال الفاضل الدواني في بيان استحالة الترجيح بلا مرجح مع ما يتوجه عليه

انفتح لك باب دفع كثير من الشبه المشهورة المبنية على عدم فهم معنى
الترجيح بلا مرجح فتدبر وليعلم ان القائلين باستحالة الترجيح بلا
مرجح وكذا القائلين بجوازه كل منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف
مكابرا وما يزيد على ذلك غير ان الفاضل الدواني في حاشيته القديمة
على شرح التجريد بين استحالته بقوله لان تعلق الارادة باحد الطرفين
دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون
مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على
ما يساويها من دون مرجح فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله
في حواشي العدة بعد تمهيد ان معنى الترجح بلا مرجح تخصيص القادر
احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مختص والترجيح بلا مرجح المستحيل
بديهة واتفاقا وجود الممكن بلا فاعل انه ان اراد بالمرجح في قوله ان
كان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول لا نسلم ان المرجح لتعلق
الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون تاثير على حدة في تعلق
الارادة فان التاثير في تعلق الارادة نفس التاثير في المراد وان اراد
بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم لزوم الترجح بلا مرجح

بمعنى

بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير
واحد منسوب الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال
وقوله فتامل كانه اشارة الى ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الى
آخره محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير ولهذا المجموع ما قبل
الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل انتهى ولا يخفى

تحرير تنبيهات او دلايل ثلثة جديدة على استحالة الترجيح بلا مرجح

انه يمكن ان ينبه على استحالة الترجيح بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير
تسليم عدم ضروريتها على ما ادعاه المخالف بان يقال ترجيح احد
الطرفين على الآخر فعل من افعال الفاعل المختار قد يحمد عليه وقد
يلام وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من العقلاء بقوله لم فعلته بديهة
ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم ايضا بديهة ان كل
ما يجوز فيه ذلك يكون معللا في نظر الفاعل المذكور بشيء فينتج ان الترجيح
المذكور معلل بشيء عنده وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى الداعي المفسر بالعلم
بالنفع او ما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون الشيء المعلل به
الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت مما مر ان التعليل بها غير مقبول لجواز نقل
الكلام اليها فان السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق معتد به
ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد الطرفين في وقت بلا مرجح

اى بلا داع مختص هو العلم بنفع فيه او ما يجرى مجراه لما صح منه وقوع
الطرف الآخر فى شىء من الاوقات وهو بديهى البطلان بيان الملازمة
انه لو جاز ذلك لكان اختصاص الوقتين بما اختصا به بمخصص
بديهة واتفاقا فلا بد من انه اما خصوص الفعل او خصوص الوقت
او ذات الفاعل او ما عدا العلم والارادة من صفاته او احدهما لظهور
عدم امكان مدخلية شىء آخر فى التخصيص المذكور والاربعة
المتقدمة باطلة بالاتفاق واما الخامس فان كان علما فيستلزم
التخلف من جهة اخرى مع المط وان كان ارادة فاما ان يكون مخصصة
لذاتها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها وهو الايجاب فيستلزم
التخلف من جهة اخرى واما ان يكون لغيرها ولا غير هناك يصلح لهذا
التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا التخلف الموافق للمط
فان قلت قد اشتهر ان وجوب الشىء بالارادة والاختيار لا ينافيه
فعلى ذلك لا يلزم من كون الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض
من الاختيار قلنا قد مر ان ذلك الوجوب لا ينافى القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واما منافاته للقدرة والاختيار
المعتبر فيهما صحة الفعل والترك كما هو المط فبينة وانكارها مكابرة

فنذكر

فنذكر ويمكن ايضا ان يقال لا يمكن ان يتساوى فعل شىء مع تركه فى
الواقع بجميع الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الآخر اصلا وذلك
لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم فى جانب الترك ان تساوى ما
فى الطرفين من جهات الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها جانب
الترك وكذلك ان كان جانب الترك راجحا بالطريق الاولى وان كان
جانب الفعل راجحا فاى قدر فرض فيه من الرجحان وان كان قليلا جدا
لا يمكن ان يعارضه اصالة العدم فانها امر لا يعادل شيئا من وجوه رجحان
الفعل بل يغلب عليه كل شىء وهو ظاهر ومع انضمام تلك الاصالة الى
جانب الترك يكون ايضا جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد بين
الاستاد دام ظله فى حواشى العدة على هذه المقدمة برهانا على نفى الاباحة
العقلية فاذا لم يكن تساوى الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ايضا عند
العالم بجميع جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين فى جميع الصور
راجحا على الآخر عنده ولا شبهة فى انه مع ذلك يقع منه الراجح البتة
فيبطل ما توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا
به فى دفع شبهة مشهورة قوية من الفلاسفة على قدم العالم واشار
اليه المحقق الطوسى فى التجريد بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر

[illegible]

عند بعضهم بعد دفعها اولا بما اختاره من وجوه الدفع بقوله واختص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اشعاراً بان طوائف المتكلمين
مع اختلاف اصولهم يدفعها كل منهم باصله فلا تتم على احد منهم
مع كونها عند الفلاسفة معدودة فيما لا مدفع له وقد توهم الشارح
الجديد ان كلاً من تينك العبارتين اشارة الى دفع شبهة على حدة
فيلزم على ذلك ان يكون المحقق قدس سره قنع فى دفع شبهة منهم
بما يكون باطلا عنده بديهة وهذا غير لايق بشانه فافهم وبالجملة اذا ثبت
استحالة الترجيح بلا مرجح فى الواجب تعالى يثبت فى غيره ايضا بالاجماع
المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم الفرق فيه بينهما كما
يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان قلت مدار
جواز الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل من صورة
مساواة الفعلين المختلفين كما صوروه فى الامثلة المشهورة فلا
بد من بيان بطلان مساواتهما ايضا حتى يتم المقصود قلنا
عدم جواز مساواة الفعل والترك مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين
المستلزم كل منهما لا محالة لترك الآخر ايضا عند التامل مع ان اثبات
عدم الجواز فى مادة خصوصا مادة الفعل والترك الذى هو العمدة فى حق

اشارة الى عدم فهم الشارح الجديد مقصود المحقق من قوله فى التجريد والمختار يرجح احد مقدوريه

الواجب

الواجب تعالى بعد انضمام الاجماع المركب اليه يكفى فى اثبات المقصود
كما لا يخفى فتدبر **البحث السادس** لا شك فى ان الارادة تقابل الكراهة
والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد الحقيقى عند جميع الطوايف وقد
صرح المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد بانهما نوعان من العلم فما
من اختلافهم فى حقيقة الارادة جار فى الكراهة ايضا فمن فسرها بالعلم
بالنفع مثلا يفسر الكراهة بالعلم بالضرر ومن فسرها بالميل التابع لهذا
العلم يفسر الكراهة بالانقباض الذى يتبع العلم بالضرر ومن فسرها بانها
صفة مغايرة لهما يفسر الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليهما مقابلة
لها ثم ان ههنا خلافا مشهورا فى ان ارادة الشىء هل هى عين كراهة
ضده ام لا ذهب الاشعرى الى الاول مستدلا بانها لو كانت غيرها لكانت
اما مثلها او ضدها او مخالفة لها لانحصار النسبة بين كل مفهومين فى هذه
الثلثة والكل باطل اما الاولان فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما
وظاهر انه ليس كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما فى السواد والحلاوة مثلا
مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر كالسواد مع المرارة
والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشىء مع ارادة ضده
لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين

البحث السادس

ذكر اختلافهم فى ان الارادة عين كراهة ضده ام لا وتحقيق ما هو الحق من هذا المقام

متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان ضد ارادة
الشي ارادة ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع والمعارضة اما المنع
فهو ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين انتهى ولا يخفى ان حق العبارة
ان يقول في التمثيل كالعلم والقدرة للنوم فلا تغفل واما المعارضة
فهي ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فتنفك
الارادة عن كراهة الضد فارادة الشي لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن
ان يكون نفسها وقد قيل في دفع هذه المعارضة ان الشيخ الاشعري لم يدع
ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشي عين كراهة ضده حين
حال الشعور بالضد وقال شارح المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا
الكلام مما لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص في دعوى مطلق
بلا اشعار من المدعي به بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما الكلام معه لا
مع المخصص واما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضا فان غاية ما يمكن
ان يقال المراد ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده

المشعور به فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد
وعدم الشعور به وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشي عين
كراهة ضده كما ادعاه الاشعري بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل يكون الارادة
مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط الشعور به او لا استلزام ايضا
بينهما اصلا واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر البطلان بناء على ما عرفت
من جواز انفكاكها عنها في بعض الصور ولم يذهب ايضا اليه احد واما
الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه الباقلاني والغزالي
بناء على ان الضد المشعور به لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال واجيب بمنع كل من المقدمتين لجواز عدم تعلق شي من الارادة
والكراهة بالضد ولو كان الضد مشعورا به ولجواز ان يكون كل من
الضدين مرادا من وجه ارادة على السواء او بترجح احدهما بحسب ما فيه
من المصلحة وصاحب المواقف اكتفى بالمنع الاخير ورده السيد الشريف في
شرحه بانه انما يتاتى على تقدير تفسير الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه
واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي
الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا انتهى ولا
يخفى ان حاصل المنع الاول وارد بعنوان المعارضة على الاشعري ايضا

ذكر غفلة القوم عما يرد
على الاشعري فيما ادعاه
من العينية ح

فانه يدفع ما ادعاه من العينية والعجب ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره
جدا واما الثاني فلا يرد عليه اذ يمكنه ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن
الباقلاني استظهارا لمذهبه في الارادة وقد اشار اليه الشارح الجديد
ثم ان المحقق الطوسي قدس سره اختار في تلخيص المحصل مذهب الباقلاني
فقال الصواب ان يقال ارادة الشي يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن
بالضد وحكم في التجريد بلزوم كل من الارادة والكراهة للاخر مع تقابل
المتعلقين فقال الشارح لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد
تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم
كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك
واضح عند العقل ثم قال وبه يندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جايز دون المقابل
مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع
عن المص ايضا بل عن جميع القائلين بان الارادة هو الداعي بناء على ما م

دفع بحث من الشارح الجديد
عن المحقق قدس سره
للتجريد ح

نقله

نقله من تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد
النفع مثلا بل اعتقادا قويا من القادر التام القدرة مخصصا لاحد
الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو المذهب المقرر للمص ومن
وافقه فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا المعنى ايضا بكل من الطرفين
كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع كونها موجبة مستلزم لوجوب وقوعهما
جميعا وقد ظهر من هذا امكان مثل هذا التوجيه من جانب القائلين بكونها
هو الميل التابع للداعي ايضا فيسقط هذا المنع عن جميعهم فليس بمعترض
اصلا **البحث السابع** قال السيد المرتضى قدس سره في مسئلة له في تكذيب
المنجمين واحكامهم انه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن
الفلك وما يشتمل عليها من الكواكب وانها مسخرة مدبرة ومصرفة وذلك
معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا
يجوز ان يكون له ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للافلاك
على ما هو المقرر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصة شبهتهم
على هذا المطلب ان الفلك جسم متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية او
قسرية لانها اما مستندة الى الخارج عن المتحرك ممتازة عنه في الوضع
والاشارة اولا والثاني لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر

بيان نفي الارادة عن الافلاك

عنه من الحركة اولا فالاولى هي القسرية والثانية الارادية والثالثة
الطبيعية لا جايز ان تكون حركة الافلاك طبيعية لان كل وضع
يتركه المتحرك بالاستدارة طالبا لآخر تكون تركه عين التوجه اليه
فيكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ولا جايز ان
تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع
لا قسر وايضا لو كانت قسرية لكان موافقة القاسر فوجب تشابه
حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب
ولا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن ليست متشابهة
ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد فتعين ان تكون ارادية
ولا يخفى انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها امكان عدم تسليم اصل
الحركة في الافلاك والذي عول عليه الرياضيون منهم من المشاهدة
انما يدل على حركات الكواكب وما ضموا اليها ليدل على حركات الافلاك
من امتناع الخرق والالتيام الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة
فيها لئلا يلزم تحدد الجهات قبلها لو سلم فانما هو مخصوص بالمحدد
ومع ذلك لا يثبت حركته لجواز استناد الحركة اليومية الى بعض ما
في جوفها من العناصر او كله بان يتحرك من المغرب الى المشرق

مع

ايرادات على دليل الفلاسفة على كون الافلاك متحركة بالارادة

مع جميع ما فيه باي وضع كان ولا يندفع هذا الاحتمال بما اوردوا
في دفع حركة الارض كما لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون في اثبات
حركاتها موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها في محل المنع كما تقرر في محله
ومنها امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها قولهم لان كل
وضع الخ ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندهم لا يعاد
بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة ولو عللوا
عدم جواز الطبيعة عليها بان المتحرك بالاستدارة يطلب وضعا
ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة
لامكن النقض بمثل حركة الحجر من علو الى سفل بطبعه لان اية نقطة
تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا
هذا النقض بان مطلوب الحجر بالطبع هو الحصول في الحيز الطبيعي لا
النقاط المفروضة لامكن الجواب بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان
يكون نفس الحركة لا الاوضاع ومنها امكان منع عدم جواز القسرية
عليها قولهم لان القسر انما يكون الخ ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة
استحالة القسر فانه عبارة عن تحريك مبدا خارجي اياه وهو لا يتوقف

وما قيل من ان حقيقة الحركة التادي الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها اجاب عنه الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة بقوله لا نم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نم ان حقيقتها التادي الى الغير فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك منه

على اقتضاء المتحرك خلافه بالطبع وما ذكروا من ان العادم للميل الطبيعي
لو تحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع العائق كهى لا معه مدفوع بوجوه
مفصّلة فى محلها ولنا على دليلهم على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه
فى كحل الابصار وسنشير اليه فى مبحث الاربعة المتناسبة من هذا الكتاب
عن قريب على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية الا
ان يكون هناك طبيعة تقتضى ميلا مخالفا لهذه الحركة لجواز ان تكون
تلك الحركات مخالفة لميول طبايعها واما ما ذكروه من وجوب تشابهها
على تقدير كونها قسرية فمبنى على انحصار القاسر فى الافلاك وهو ايضا
ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة معهم بوجه دقيق الزامى هو انهم
نفوا الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها ارادية بناء على
ان ترك وضع وطلب وضع آخر منافٍ لاقتضاء الطبع بل من مقتضيات
الارادة فلا بد من انهم تخيلوا لتلك الاوضاع المتجددة آناً فآناً
ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية على طبق الاوضاع المذكورة
او ارادات متجددة كذلك وكل من الشقين مع كونه مستلزما للتسلسل
المحال بالبراهين التى تقررت فى محلها يمكن ابطاله بانه يلزم بين كل وضعين
منها بسبب حوادث غير متناهية من تلك التعلقات او الارادات انحصار

معارضته مع الفلاسفة بوجه دقيق الزامى

ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو ممتنع بديهة واتفاقا من جميع العقلاء

الاربعة المتناسبة

هى عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثانى كنسبة الثالث
الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك النسبتين ومعنى النسبة
ههنا ايّية احد المتجانسين منها عند الآخر هذا على ما حرره المحقق الطوسى
قدس سره ما فى نسخة الحجاج من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب
اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت فى تعريفها من انها اضافة ما فى القدر
بين المقدارين المتجانسين فلا يخ من حزازة اذ عدم توسط شئ منها
صالح للحملية النسبة المذكورة يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قيامها
بكل منهما ثم لاستحالة ذلك فى شخص واحد يجب ان يحمل على قيام شخصين
متماثلين من نوع منها بهما فلا يوجد فى صورة اختلاف طرفيهما كما هو
المعتبر فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منها بهما وهو فى غاية
البعد كما لا يخفى فلا يحسن اشتمال التعريفات على امثال ذلك وان كان
نظره متعارفا فى المحاورات بناء على الاختصاص وظهور المقصود فاحسن
التعريفين هو الاول توضيحه انا اذا قلنا مثلا نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان النصفية الحاصلة للاثنين

تعريف الاربعة المتناسبة وما يتعلق به كتفسير النسبة وتوضيح الاقسام ح

عند الاربعة

بالنظر الى الاربعة مشابهة للحاصلة فى الخمسة بالنظر الى العشرة فانّه
الاثنين من كانية الخمسة عند العشرة وليست النصفية المذكورة كما انها
قايمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة ايضا بالقائمة بالاربعة هى
الضعفية ثم اذا اعتبر تجانس المنسوب والمنسوب اليه لانه لو كانا من
جنسين كما اذا كان احدهما عددا والآخر خطا او احدهما خطا والآخر
سطحا او جسما لا يتصور الابنية المذكورة وذلك ظاهر ثم ان المقدار
لما انحصر فى اجناس ثلثة من الخط والسطح والجسم التعليمى على ما هو
المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه
المعتبر فيهما التجانس المذكور لا تخلو عن اربعة وجوه نسبة عدد
الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح او جسم الى جسم لكن لما
كان اعتبار التجانس انما هو فى المنسوب والمنسوب اليه لا فى جميع
الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد الى عدد مشابهة لنسبة
خط الى خط مثلا وهكذا فترتقى الاحتمالات الى عشرة من تشابه نسبة
عددين مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة
سطحين مع سطحين ومع جسمين ونسبة جسمين مع جسمين و
ليعلم ان هذه الاقسام انما هى احتمالات تشابه النسب القائمة ببعض

تلك

تلك الكميات بالنظر الى بعض آخر منها واما بعد ملاحظة ما ينطبق
على احديهما من غيرها كالحركة والزمان المنطبقين على المسافة الموافقة
للعدد المتابعة له على مذهب بعض فى حقيقة المقادير كالقائلين
بتركبهما من الاجزاء التى لا تتجزى والموافقة لغيره من المتصلات
التابعة له على مذهب آخرين فيهما كما هو المشهور وايضا بعد ملاحظة
الوزن والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات التى يمكن ان
يجرى فى مراتبها الممكنة نظير ما يجرى فى الحدود المتصورة فى اقسام
المقادير من النسب فتتضاعف الاحتمالات الى حد يشكل ضبطها خصوصا
اذا انضم الى المجموع صور اخر حاصلة من ملاحظة بعض بعض
الخصوصيات كالتوالى والتماثل فى الواسطة وسيما اذا لوحظ فى
كل صورة اوضاعها الممكنة كعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها
وقلبها وستحيط بما ينبغى الاطلاع عليه وعلى احكامه وملايماته
من تلك الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال والمقام فى ذيل الابحاث
ان شاء الله **البحث الاول** استقر الاصطلاح على ان يسمى كل من الاول
والرابع بالحاشية والطرف وكل من الثانى والثالث بالوسط والواسطة
فاذا اتفقوا ان تكون نسبة الوسطين اى نسبة الثانى الى الثالث ايضا

بيان الاصطلاحات المتعلقة بحدود الاربعة المتناسبة واوضاعها

كنسبة الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية
الى الستة عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متوالية فاذا اتفق
ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة
الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين المتماثلان ولهذه المقادير
الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا على ان يسمى كلا من الاول والثالث
بالمقدم وكلا من الثاني والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة الى الثلثة
كنسبة العشرة الى الستة تكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي
كلا من الثلثة والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان تعرض لنسبة
حالات مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس
والابدال وغيرهما موافقة لها في الصدق والكذب بديهة او برهانا فعكس
النسبة وخلافها هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال في المثال
نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال النسبة هو ان ينسب
المقدم الى المقدم والتالي الى التالي فيقال فيه نسبة الخمسة الى العشرة
كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على
التالي الى التالي فيقال نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة
وتركيب النسبة هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال نسبة

الثمانية

الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان ينسب
المقدم الى فضله على التالي فيقال نسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة
الى الاربعة فهذا هو تفسير العكس والابدال والتفصيل والتركيب والقلب
وقد احتاجوا الى تمييز هذه الصور بعضها من بعض بالوصف والاسم
لترتب بعض الاحكام المطلوبة في الهندسيات على تلك الخصوصيات
فاستعمل العكس في الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة
من كتاب اقليدس بلا بيان لاثباته بناء على انه غير محتاج الى البيان
لانه يتبين ببعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها بناء على انه
يتبين بعد بيان التفصيل والتركيب كما صرح به المحقق هناك واما الابدال
فقد برهن على اثباته في المقادير في السادس عشر من الخامسة وفي الاعداد
في الثالث عشر من السابعة واما التفصيل والتركيب فيهما مذكوران ايضا
في بعض اشكال الخامسة والسابعة وليعلم انه يتصور في هذا المقام
اوضاع اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة وغيرها مذكورة
في كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها هنا لقلة الجدوى وانه يمكن
ان يستنبط باستعانة ما استخرجوا اوضاع غريبة لم يتعرضوا لها و
لم يسموها باسم كما اذا عكس المبدل فيقال في المثال المذكور نسبة العشرة

الى الخمسة كنسبة الستة الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالى
الى المقدم فيقال فى المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كنسبة الستة
عشر الى العشرة ولكن الخوض فى امثال ذلك باستخراجها وترتيب
خصوص احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن و
امتحان الفكر وفى المطالب المتهم بها المحتاج اليها ما يغنى عن تلك
الخيالات **البحث الثانى** اعلم انه قد يتفق التماثل فى الاربعة بين
الوسطين على ما مر ويسمى بالثلثة المتناسبة وقد يتفق التماثل
فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة الاربعة الى الاثنين كنسبة
الثمانية الى الاربعة ولجواز هاتين الصورتين ذكروا ان اقل ما يقع
فيه التناسب مثلثة حدود وذلك انما يكون بتكرر حد واحد كما صرح
به اقليدس فى مصادرات المقالة الخامسة فالمراد بهذا الحد ما
يحصل بتكرره تماثل الوسطين او الطرفين اذ لا يفيد فائدة اذا
وقع التماثل بين المقدم والتالى وجه ظاهر فيجب كون كل من
المقدمين اما اعظم من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور فيها التماثل
بين المقدمين ولا بين التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل
بين الاخرين ايضا فتتحد النسبتان ويرتفع التشابه بينهما المعتبر

بيان ما يتفرع على وقوع التماثل بين حدود الاربعة المتناسبة

فى

فى حقيقتها فيجب ان يكون احد المقدمين اعظم او اصغر من الاخر وكذا
فى التاليين فيبقى احتمال التماثل فى الوسطين او الطرفين كما ذكرنا
ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة منهما الى الاخرى ففى بيان
حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو تماثل الوسطان وتثلث
الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط ونسبة الوسط
مع الاخر فان كان الاول نصف الوسط مثلا يكون الوسط ايضا
نصف الاخر فيكون الاول نصف نصف الاخر اى ربعه وان كان
الاول ثلث الوسط يكون الوسط ايضا ثلث الاخر فيكون الاول
ثلث ثلث الاخر اى تسعه وهكذا ولو لم يتماثلا وتربع الحدود يكون
التشابه بين نسبة الاول مع اول الوسطين ونسبة ثانيهما مع
الاخر فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت
النسب الثلث فان كان الاول نصف الثانى يجب ان يكون الثانى نصف
الثالث والثالث نصف الرابع وان كان ثلث الثانى يجب ان يكون
الثانى ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون الاول فى الاولى نصف
نصف نصف الرابع اى ثمنه وفى الثانية ثلث ثلث ثلث الرابع اى جزء
من سبعة وعشرين جزءا منه وهكذا وهذا معنى قول اقليدس فى مصادرات

المقالة الخامسة واذا تناسب ثلثة مقادير على الولاء كانت نسبة الاول
الى الاخير من نسبته الى الثاني مثناة بالتكرير وكذلك في الاربعة مثلثة
وعلى قياسه المقادير المتسقة في النسبة انتهى ففي الصورتين المذكورتين
اى صورة التماثل والتوالي يكون مجموع الطرفين اعظم من مجموع
الوسطين ابدا وكذا في صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون
الاول اعظم الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى
الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وثانيتهما ان يكون بالعكس
كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص
اقليدس الاولى من هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخير من الخامسة مع
ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل واما في غير هذه الصور
الاربع فيكون مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان يقال
نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة واما في جواز عكسه فيه
او عدم جوازه وفي امكان تساوي المجموعين او امتناعهما فلم
يحضرني الآن حكم على طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا المرام
فليزين به حواشي هذا المقام **البحث الثالث** اعلم ان التشابه بين
النسبتين في المقادير وما يتبعها مطرد متحقق بين جميع اقسامها

معنى المثناة بالتكرير والمثلثة بالتكرير في عبارة اقليدس

مواخذة على اقليدس

البحث الثالث

بيان جواز تحقق نسبة بين المقادير لا يوجد مثلها بين الاعداد على المذهب المشهور وحقيقة المقادير

بمعنى

بمعنى انه اذا فرضت نسبة خاصة في خط بالنظر الى خط آخر وجب
ان يتحقق مثل تلك النسبة في سطح او جسم بالنظر الى آخر من جنسه
وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها في الاعداد وما يتبعها بناء
على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات الانقسام الى غير النهاية
دون المنفصلة فانها تجب ان تنتهي في القسمة الى حد لا تقبل قسمة
اخرى لوجوب انتهاء انقساماتها الى الواحد وهو العاد المشترك
في الجميع فكل عددين متفاضلين اذا القي عن اكثرهما بقدر اقلهما
مرة او مرات حتى يبقى منه اقل من ذلك ثم القي من هذا الاقل من ذلك
كذلك وهكذا يجب ان ينتهي الى افناء احديهما البتة بخلاف مقدارين
متفاضلين متجانسين كخطين او سطحين فانه يمكن ان لا يفنى
شيء منهما بمثل الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان يكون لاحدهما اية عند
الآخر لا يوجد مثلها في عدد عند عدد آخر وذلك كنسبة احد الاضلاع
المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر لقائمتين من مثلثين كل
منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة يساوي مربعه
لمجموع مربعي ضلعيه بشكل العروس من الاصول فلو فرضنا انطباق
الوتر او الضلع على عدد خاص كاثنين مثلا بفرض انقسام احدهما

الى قسمين متساويين يكون مربعه بهذا الاعتبار اربعة فيجب على
الاول ان يكون مربع كل ضلع اثنين وعلى الثانى ان يكون مربع الوتر
ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية على طبق النسبة المقدارية يلزم
ان يكون للاثنين او للثمانية جذر تحقيقى وهو محال لما تقرر فى
محله فتكون النسبة المقدارية التى بين ضلع المربع ووتره غير متحققة
بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسبة بالنسب الصم وتلك
الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد ينحل بعض الشبهات
كما اذا قيل فى الزام وجوب تحقق الطفرة فى بعض الحركات انه اذا
فرض مربع يكون مساحته اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون كل من
اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك هذا المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج
بفرض تحرك اضلاعه الى الانفراج على وجه يكون نوع الشكل اى
مطلق التربيع محفوظا فى جميع الاحوال الى ان يصل قدر مساحة المربع
الى تسعة اشبار مثلا اى زاد على كل ضلع منه قدر شبر وصار ثلثة
اشبار لوجب وقوع الطفرة فى اثناء حركة ذلك المربع من القدر الاول
الى القدر الثانى اى عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة فى هذه
المسافة لئلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التى ليس لها

جذر

تحقيق شبهة الزام الطفرة او الجذر التحقيقي لكل عدد ووجه دفعها على المذهب المشهور

جذر تحقيقى فانه لو وصل مثلا الى حد تكون مساحته خمسة اشبار
او ستة اشبار لوجب ان يكون كل ضلع منه فى تلك الحالة منطبقا
على عدد اذا ضرب فى نفسه كان الحاصل مربعا منطبقا على خمسة او
ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقى وهو محال ويمكن تقرير هذه الشبهة
لالزام الجذر التحقيقى لمثل هذه الاعداد بناء على استحالة الطفرة او الزام
احد المحالين على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة ووجه الدفع
فى الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض فى حركته
المفروضة الا عدم انطباق نسبة ضلعه فى تلك الحالات الى قدر الشبر
المفروض على نسبة عدد الى عدد اخر اصلا ولا استحالة فيه كما بينا
فان قلت عدم لزوم المفاسد المذكورة كما بينتم مبنى على امكان
تحقق نسبة بين مقدارين لا يتحقق مثلها بين عددين بناء على
قبول المقادير لانقسامات الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه
جمهور الفلاسفة وجمع من محققى المتكلمين فهل الغيرهم من ارباب المذاهب
الاخر فى المقادير كالقائلين بوجوب انتهاء انقساماتها على ما ذهب اليه
الشهرستانى ومن تبعه او بانها مؤلفة من اجزاء لا تتجزى اصلا على ما ذهب
اليه بعض قدماء الفلاسفة وجمع اخر من المتكلمين او من اجزاء غير قابلة للقسمة

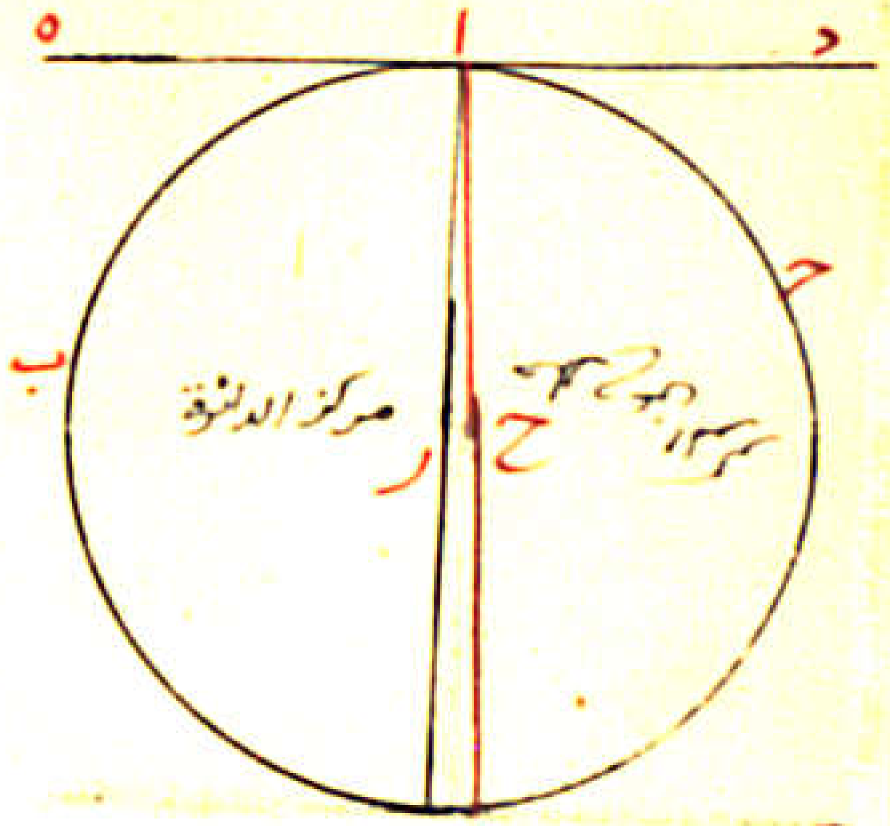
الفلكية فقط على ما نقل عن ذيمقراطيس واشباهه يخلص موافق لاصولهم
عن لزوم تلك المفاسد وان حجته عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق
كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما قضية حفظ النسبة العددية
بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها كما ستطلع عليه
واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر التحقيقي لكل عدد كما صورناه فيمكن
دفعه عنهم خصوصا عن القائلين بتالف المقادير وما يتبعها
كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزا اصلا فان الحركة على ذلك لا يتصور
فيها التدريج بالمعنى الذي عليه المدار في الالزام المذكور بل انما هي
عبارة عن انتقالات دفعية بحسب ما تقتضيه خصوصية المتحرك مع
حركته المفروضة فاذا فرض حركة خط مولف من اجزاء خمسة مثلا في اين كان
يقطع منه في كل دفعة خمسة اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة
سطح مربع من صغر الى كبر فان كانت في جهة كان تزيد عليه في كل دفعة
اجزاء متساوية لاجزاء الضلع الواحد وان كانت في جهتين او اكثر
تزيد عليه فيه بحسبها ففي توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور
ينضم في كل دفعة الى كل من اضلاعه جزآن والى السطح المحاط بها اجزاء
مساوية لمجموع اجزاء الاضلاع الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء

مجموع

بيان طريق دفع امثال الشبهة المذكورة على المذاهب الاخر في حقيقة المقادير

مجموع السطح في كل دفعة موافقا للجذور ويكون جذره عدد احد الاضلاع
فلا يلزم كون اجزاء السطح معروضا للعدد الاصم الجذر قط لتحقق جذره
الموافق لاجزاء ضلعه دائما ولا عدم وصوله في تلك الحركة الى بعض
الحدود المتوسطة اذ لا يتصور توسط آن بين الدفعات المذكورة
فلا يلزم شيء من المفسدتين اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس
اليه طريق دفعهم ما هو من هذا القبيل من الاشكالات العامة التي اشتهرت
بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها على اصولهم اظهر واسهل
من دفعها على المذهب المشهور كاشكال طفرة الزاوية الذي ذكره
الدواني في انموذجه قائلا انها مما لم يصل الينا من احد من الفضلاء
والاذكياء حله ملخصه انه برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتابه
على ان الزاوية الحادثة من محيط الدائرة والخط المماس له احد
من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين وعلى ان الخط الخارج
من نقطة التماس الى المركز عمود على الخط المماس فالحادثة من محيط
الدائرة وذلك الخط الخارج من تلك النقطة تكون اعظم الحواد لان
الزاوية الاولى تصير بانضمامها قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف
المركز او في حركة مع ثبات نقطة التماس يلزم ان تصير الزاوية الحادثة

تقرير شبهة الطفرة الزاوية وما اجيب به عنها مع ما اوردوا عليه منه



من القطر والدائرة اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان اي
قدر يتحرك تنضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم
من الزاوية المفروضة الاولى فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم
ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا
له وهذا هو الطفرة وحاصل ما اجاب به عنه هناك ان الكم بالذات
ههنا هو السطح المعروض للزاوية المذكورة وهو مما لا يزيد على اعظم منه
الابعاد ان يساويه واما الزاوية فانما هي من الكيفيات العارضة
له المختصة به عند المحققين ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات
في جميع الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة
في كل حركة من الحدة الى الانفراج كما لا توجد الصفرة في الحركة من الفستقية
الى السواد وهذا الجواب عن هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول
عند بعضهم فرد تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات وتارة
بان امثال تلك الكيفيات تتصف بالمساواة والمفاوتة بتبعية محلها
فهي في حكمه وتارة بان السطح الزايد ان بلغ مقدار معروض القائمة يجب
عروض تلك الكيفية له وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر
على المتامل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اعرضنا

بيان حال اجابة بعضهم عن شبهة طفرة الزاوية ح

ان

ان القطر بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير وترا فتنعدم الزاوية المفروضة
بانعدام هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث زاوية اخرى منفرجة فليست
هناك زاوية شخصية متحركة من الحدة الى الانفراج حتى تلزم الطفرة
وليت شعري انه لو ابدل في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل
له وللوتر كيف يصنع هذا المجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال
بدون فرض القطر اصلا بان نفرض بدله خطا عمودا على الخط المماس
من خارج الدائرة على وجه تكون نقطة التماس فصلا مشتركا بين الخطين
فتحدث زاوية بينه وبين المحيط زايدة على قدر القائمة بمقدار الزاوية
الاولى فاذا اميل الى جانب المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة
التماس انتقصت بتلك الحركة عن تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم
من الزاوية الاولى فتتحرك من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى قدر
القائمة وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم يفرض كونه قاطعا
لمحيط دائرة او منحن اخر في سطح مستو حتى يحدث بينهما اربع زوايا
على اي قدر اتفقت ثم نفرض حركته على اي نحو مع ثبات نقطة
التقاطع الى ان ينفرج الحادة منها او تحد المنفرجة لم يمكن تحدث بينهما
قائمة ابدا وهو المطلوب فان حدوث القائمة في السطوح المستوية انما هو

تقرير شبهة على وجه لا يكون للجواب المذكور مقابلة ح

ان م

دفع ما يمكن ان يعترض به على التقرير المذكور سه

مختص بما بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من تعريفها المذكور في
مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض على هذا
الاخير بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك مسلم بناء على عدم
استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبر فيها من وجوب استقامة
خطيها ولكن لم لا يجوز ان يحدث بين الحواد والمنفرجات هناك ما
تساويها في القدر وان كانت تخالفها في الهيئة فلا تلزم الطفرة
المطلوبة لامكن دفعه بان من اثبت من المتأخرين زاوية مساوية
للقائمة كاللاري في شرح فارسية القوشجي في الهيئة انما صورها بين
خطين منحنيين كنصفي دايرة على وضع خاص واما قولهم بجواز
حصولها بين المستقيم والمنحني كما فيما نحن فيه فلم ينقل عن احد
بل يحكم بامتناعه صحيح الوجدان بل صريح البرهان اذ كلما فرض على
المستقيم عمود لتحدث بينهما قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحني
فلا يمكن ان ينطبق على الاستقامة على المنحني بالضرورة فتحدث ما هو
بينهما ايضا زاوية البتة اما في جهة محدبها او مقعره فهذه الزاوية
اللازمة هي قدر التفاضل بين مقدار القائمة والزاوية المفروضة
بين المستقيم الاول والمنحني في جميع اوضاعهما دائما فلا يمكن تحقق

زاوية

زاوية مساوية للقائمة بينهما قط وهو المطلوب فتامل في مراتب ما بيننا
يظهر لك اسرار المقام ويتميز عندك الحاسم من وجوه دفع هذا الاشكال
عن غيره المخفي على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود الاصلي
هنا من عدم اتفاق القائلين باتصال المقادير وقبول انقسامها
الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على امر مسلم متفق عليه بينهم مع ان
القائلين بالجزء يمكن لهم في دفعه سلوك طريق مرضي لجميعهم هو
عدم تسليم صحة ما يبتني عليه تصوير الاشكال المذكورة من امكان
وجود الدائرة والخط كما هو المقرر المشهور بينهم ثم بعد التنزل عن ذلك
عدم تسليم كون الزاوية الاولى احد الحواد المذكورة بناء على ان اقل
ما يمكن ان ينضاف من الزوايا المستقيمة الخطين الى الزاوية العظمى
في اول دفعات حركة القطر عنها هو ما يمكن بقدر جزء واحد فلا يمكن
ان يكون الاول احد من تلك الزاوية اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع
من متقدميهم من التمسك بوجود هذه الزاوية في اثبات الجزء توهما منهم
انها احد جميع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا كما نقل عنهم ابن سينا في
طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من الاجزة له منهم بالهندسيات
غفلة عما صرح به اقليدس من انها انما لا تنقسم بالخطوط المستقيمة لا

بيان بان ما نسب الى القائلين بالجزء في دفع الشبهة المذكورة سه

بيان ان تمسك قدماء القائلين بالجزء من مطلوبهم بالزاوية المذكورة نشأ من عدم ضبطهم بالهندسيات سه

كلام مع صاحب المواقف وشارح الصحايف من تجريدهما الاستدلال بالزاوية المذكورة بعد شيوع وجه ضبط القدماء فى ذلك ع

بالمخنية ايضًا فانها على اصولهم قابلة لان تقسم بالقسي قسمة
لا الى نهاية واما ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك الغفلة
وشيوع هذا الخبط منهم بين المحصلين كصاحب المواقف من تجريد
ذكر هذا الدليل من جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه من الخلل
او اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب جدا واعجب منه ما وقع
من شارح الصحايف حيث لم يكتف فى ذكر مجرد النقل عنهم
بل بعد ذكر الدلايل المشهورة من الطرفين وايراد ما يتعلق بكل منها
فى البين ادرج ذلك فى جملة دلايل اُنفا اوهم انها من سوانحه التى
لم يسبق اليها احد فتدبر ولو اغمضنا عن الخبط المذكور وسلمنا
انها احد جميع الزوايا مطلقا كما توهموا لكان غاية ما يلزم منه
تحقق امر غير منقسم فيكون هو النقطة او ما فى حكمها فيرجع
التمسك بها فى هذا المقام الى استدلالهم المشهور بين الجمهور
ملخصه انها شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها
فهى الجزء وان لم تكن فلها محل غير منقسم فيحصل المط فيتوجه عليه
هنا ما اورد فى المشهور هناك من ان كونها ذات وضع لا يستلزم
وجودها فى الخارج وعلى تقدير كونها موجودة انما يكون عرضا حالا

دفع الاستدلال على وجود الجزء بالزاوية المذكورة على تقدير تسليم انها احد جميع المواد ع

فى

فى محله حلول الغير سرياني فلا يلزم عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود
غير منقسم مستقل بذاته كما هو المط من ان شارح الصحايف اورد
هناك بحثا اخر هو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هو طرفه فلا يلزم
تحقق الجزء فى جسم وهو المط ولو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا
ان الزاوية المذكورة لكونها احد المواد تدل على وجود الجزء لكان غاية
ما يلزم منه الزام المنكرين لوجوده على سبيل الجدل لا اثبات وجوده
بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا اعتقدوا بمقتضى التوهم
المذكور ان تلك الزاوية يجب ان لا تقبل الانقسام اصلا من
جهة انها احد جميع المواد للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا
ايضا ان كل ما فرض من الزوايا غيرها خصوصا المستقيمة
الخطين يجب ان يقبل الانقسام من جهة انه اعظم منها وظاهر
انه ينجر الى وجوب قبول تلك الزوايا انقسامات الى غير النهاية
وهو خلاف اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك
بمحض كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما تقرر منهم من عدم مبالاتهم
بها اصلا لتوقف جلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم
المتفق عليها بينهم كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح و

بيان ان غاية ما يلزم بعد الاغماض الزام المنكرين لوجود الجزء على سبيل الجدل ع

بيان وجه دفع القائلين بالجزء ما استدل على بطلانه بالاشكال الهندسية ع

والدائرة كما يظهر من الاصول الموضوعة المذكورة فى مصادرات
المقالة الاولى من كتاب اقليدس وبمثل هذا العذر ردوا ما اورد
عليهم فى ابطال الجزء من هذا القبيل كالشكل العاشر من المقالة الاولى
المستلزم باعتبار دلالته على امكان تنصيف كل خط لانقسام
الجزء الوسطانى من الخط المولف من اجزاء وتر وكشكل العروس
المستلزم باعتبار دلالته على وجوب مساواة مربع وتر القائمة
لمجموع مربعى ضلعيها لاشتمال الوتر على اقل من الجزء اذا فرض اشتمال
الضلعين على اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها جذر صحيح ولا يخفى ان هذا
العذر منهم لا يخرج من موقع فيما اخذ سبيل التصديق به فى البراهين
الهندسية واما فيما ساعد عليه الحس والعيان ايضا فلا ينفع
لهم ولذا ترى ان القدماء ومحققى المتاخرين انما غلبوا عليهم
من هذا الباب باوضاع اشكال استغنى فيها عن البرهان بالحس
والعيان ككون قطر المربع اطول من ضلعه وكون وتر القائمة او
المنفرجة من اضلاع المثلث اطول من كل من الباقيين واقصر من
مجموعهما مع لزوم المساواة عليهم فى الاول بفرض مربع حاصل
من اتصال خطوط متساوية موافقة فى العدد لاجزاء كل منها

بعضها

بيان ان ما ساعد عليه الحس والعيان من الهندسيات غير مندفعة عن القائلين بالجزء تو

بعضها الى بعض فى العرض فان قطره المولف من اول اجزاء الخط الاول و
ثانى الثانى وهكذا يجب ان يساوى عدد اجزائه عدد الخطوط المساوى
لعدد اجزاء كل من اضلاعه وفى الثانى بفرض مثلث قايم الزاوية
كل من ضلعيها جزءان فلو كان الوتر ايضا جزئين لساوى كلا من
الباقيين وان كان ثلثة ساوى مجموعهما لاشتراكهما هو بمنزلة الفصل
بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جواز الانقسام فعند الزامهم
بامثال هذه المحسوسات اضطروا الى المكابرات الغريبة والكلمات
العجيبة منها ما افاد شارح الصحائف فى وجه الخلاص عن مضيق
المثلث المذكور فقال والجواب ان متصل الاجزاء يعنى منفصلها موجود
ذو وضع لانه يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما
او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء وان كان فاقله جزءان وح لم لا يجوز
ان يكون البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول
مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك يكون اطول
من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقل من مجموع الضلعين ثم
انه بعد هذا التصوير ايد ذلك بوقوع نظيره فى المربع المذكور كما انه لا كلام فيه
ولا غبار عليه وذلك لان كل مربع من اجزاء لا تتجزى تكون عدة اجزاء القطر

ذكر ما اجاب شارح الصحايف عن بعض ما اورد عليهم لبطلان الجزء فى هذا القبيل تو

بيان حال ما تمسك به القائلون بالجزء فى دفع الالزامات المذكورة من وجود المفاصل تو

كعدة اجزاء الضلع مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر
لهم عن امثال الالزامات المذكورة الآن ليسندوا التفاوت المذكور
الى المفاصل واذا فتش عن حقيقة المفاصل يلجأون بالضرورة
الى القول بانها خلاء كما صرح بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية
الخلاء على تقدير امكانه ووجوده لارتباط الاجزاء واتصال
بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا يخلو من ان توسط الخلاء بين جزئين
مثلا امر لازم لحصول التاليف او لا فعلى الثاني ان قيد اجزاء
المربع المفروض بعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول لا بد ان
يكون اللازم منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل التاليف
بينهما باقل منه فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا على
دونه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا يكون
سبيله سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط المربع
من ثلثة اجزاء ومفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او
سبعة فنفرض حصول المربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها
فيلزم في القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات بلا تفاوت كما
لا يخفى ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما اورده

نقل عبارة عن ابن سينا من الزام القائلين بالجزء من طريق قطر المربع وضلعه

ابن سينا

ابن سينا عليهم في مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون هذه الاجزاء
متباينة فحينئذ اما ان يكون بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج
فلم يطبق الخطوط تطبيقا لا فرج فيه وقد فعل ذلك وان لم يكن
بينها فرجة فيكون فيما بينها شيء لا محالة اما جزء او فوقه او
بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزء بتمامه
او جزئين لزم دائما ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن
الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلعين بجزء واحد غير
محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دائما فهو امر محسوس
وقدر كبير انتهى فتامل في هذه العبارة فانها من مطارح الانظار ثم انه
قد تبين من المراتب المذكورة ان ذي مقراطيس ومن تبعه امنون
من المواخذة بمثل الالزامات المذكورة من جهة عدم تعيينهم للاجزاء
المؤلف منها الاجسام على رايهم قدرا غير قابل للزيادة والنقصان
اذ ليس معيارهم في قدر تلك الاجزاء الا عدم قبولها القسمة الفكية
فجاز على ذلك ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة على وجه لا يقبل الفك
اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها انقسامات وهمية وفرضية
الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم اصلاح كل خلل كان يوجب

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة على ذي مقراطيس ومن تبعه

على القائلين بالجزء الذي لا يتجزى الاعتراف بقبول التجزي او التشبث
بالمفاصل الى ما يجري مجراهما ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير
والاعداد فلا يتضيق عليهم المخرج عن امثال المعضلات التي
مر ذكر بعضها واما الشهرستاني القائل في كتاب المناهج والبيانات
بان الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات
متناهية فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن افلاطون
من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى فحكم مذهبه
في المال موافق لراي ذمقراطيس وان اراد انتهاء جميع انقساماتها
الشامل للوهمية والفرضية ايضا كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء
سواء في الحكم ووجه الجمع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت
على تقدير المذاهب المقررة المشهورة الدائرة بين اتصال المقادير و
كونها من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم اتصالها مع
اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكسافراطيس من قدماء الفلاسفة
في حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام من المعتزلة لقوله باستلزام
قبول الانقسام لحصول الاقسام كما يقوله جمهور المتكلمين مع قوله
بان كل جسم قابل للانقسام الى ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة

بيان حال ما ذهب اليه الشهرستاني بالنسبة الى الالزامات المذكورة

بيان حال ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة

فهل

فهل يكون النسبة المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا
وهل يكون المخرج من المعضلات المذكورة على هذا موافقا لطريق القائلين
بتالف الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا او القائلين باتصالها
وقبول انقسامها الى ما لا نهاية له لمناسبته مع كل من المذهبين من وجه
قلنا قد ظهر مما سبق ان نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار امتداد
واحد اذا كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين
وباعتبار امتداداته الثلثة المعبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين
فلوجوب انتهاء كل امتداد برهانا واتفاقا من جمهور العقلاء من
الفلاسفة والمليين يجب ان تكون نسبة كل خط الى آخر وهكذا
في السطح والجسم امرا متحققا في نفس الامر فتكون نسبة كرة الارض
الى كرة السماء مثلا اي نسبة حجمه الى حجمه محفوظة في الواقع سواء
كانتا متصلتين بحسب الخلقة او متالفتين من اجزاء لا تتجزى
في الجملة او لا تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية واما نسبة
عدد اجزاء شيء من المقادير الى عدد اجزاء آخر منها على تقدير تركبهما
من الاجزاء فهي انما يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متناهية فلو
فرضت في احدهما او في كل منهما غير متناهية لكانت النسبة العددية

بيان الزام النظام بتناهي الاجزاء من طريق النسبة بتقرير اتم واتضح من تقرير شارح التجريد

بینهما مفقودة البتة لضرورة تناهی کل عدد فعلی عدم القول بتناهی
الاجزاء تکون النسبة بین کل مقدارین متجانسین ثابتة بدون
ثبوت نسبة عددیة بین اجزائهما نعم لو الزم اهل هذا المذهب بعد
تمهید مساواة تلک الاجزاء بعضها مع بعض لئلا یلزم امکان
انقسام بعضها المستلزم لعدم فعلیة جمیع الانقسامات
الممکنة کما هو رایهم بجواز حصول امتداد من تالف اجزاء معدودة
والتزموه لکان یلزم علیهم ایضا ان یکون بینه وبین امتداد
آخر کذلک نسبتان متطابقتان بالاعتبارین المذکورین
ثم بمعونة ذلک یتوجه علیهم لزوم انتهاء اجزاء جمیع المقادیر
بالآخرة اذ لو کان هذا الخط الممتد بقدر اصبع مؤلفا من الف
جزء مثلا وکان قدر الاصبع بالنسبة الی الذراع معلوما لانعقدت
اربعة متناسبة یعرف بها مبلغ اجزاء الذراع من مبلغ اجزاء
الاصبع ثم انعقدت اخری یعرف بها مبلغ اجزاء ~~الذراع~~ الفرسخ
وهکذا ثم ینضم بعض القوانین الغیر المشکوک فیها من الحساب
والمساحة وغیرهما تنتهی الحال الی معرفة مبلغ اجزاء الفلک
الاعظم بجمیع ما فیها وهو فوق المطلوب ولعل هذا التقریر

فی

فی بیان التعمیم اتم وانفع مما حمل علیه الشارح الجدید للتجرید
ما اشار المحقق قدس سره فیه لالزام النظام بتناهی اجزاء
جمیع الاجسام بعد ایراد النقض علیه بوجود المولف مما تتناهی
بقوله ویفتقر فی التعمیم الی التناسب حیث قال فی شرحه یعنی
اذا اردنا بیان تناهی اجزاء کل جسم قلنا هذا الجسم لحجم متناه
واجزاء متناهیة والجسم الذی فیه البحث لحجم متناه لتناهی
الابعاد واجزاء غیر متناهیة علی زعمه ولا شک انه بحسب ازدیاد
الاجزاء یزداد الحجم فتکون نسبة الحجم الی الحجم کنسبة الاجزاء الی الاجزاء
لکن نسبة الحجم الی الحجم نسبة متناه الی متناه ونسبة الاجزاء الی الاجزاء
نسبة متناه الی غیر متناه فتکون نسبة المتناهی الی المتناهی نسبة
المتناهی الی غیر المتناهی هف فلا یکون شیء من الاجسام مولفا من
اجزاء غیر متناهیة انتهی وبالجملة لم یلتزم النظام حذرا من مثل هذا
الالزام علی ما نقل عنه جواز حصول جسم من اجزاء متناهیة اصلا
متشبثا باحتمال اشتمال ما فرض تالفه من اجزاء معدودة علی اجزاء
غیر متناهیة بعنوان تداخل تلک الاجزاء بعضها فی بعض غیر مبال
بکونه خلاف حکم الضرورة علی انه مع ذلک لیس عند التحقیق

بیان ان الزام التداخل لا ینفع النظام

والتفتيش الا كتشبث الغريق بالحشيش فان الداخلة منها فضلا في
غيرها غير داخلة فيما فيه النزاع لظهور ان الكلام انما هو في الاجزاء
المنقسم اليها المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع فلو اعترف
بتناهي هذه الاجزاء لصار موافقا لساير المتكلمين القائلين بتركب
الاجسام منها ولم يكن منه بعد ذلك دعوى ان في بطن كل جزء من
هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع الا مجازفة صرفة
لا تنفع ولا تضر لغيره فيما هم فيه كما لا يخفى ولناقض ايضا عقيدته
الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل عنهم من عدم نهاية الانقسامات
الممكنة في الجسم فانهم لم يعنوا بتلك الانقسامات الا التفريقات
الوضعية لا التحليلات الخيالية سيما المبينة على مثل التداخل
من التمحلات العقلية كيف ولم يشك احد منهم في استحالته الا
في بعض الاعراض كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه مذهب النظام | بيان عدم تحقق نسبة عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء
على طبق مذهب بعض القدماء كما مر يجب ان لا تتحقق في المقادير
باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب
الاعداد الا على نحو النسبة التي قد تتصور بين غير متناهيين
باعتبار اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثال الاخر كما

فيما

كلام مع الفاضل الدواني في زعمه عدم نسبة عددية بين الاجزاء على تقدير عدم تناهي الاجزاء

١٥

فيما بين الايام والاسبوعات والشهور والاعوام الماضية
على تقدير قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب ان يتحقق بين مقدارين
نسبة من النسب الصم التي لا توجد بين الاعداد فما ذكره الفاضل
الدواني في حاشية القديمة في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء
جميع الاجسام من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران
عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو
الجزء الواحد فتكون النسبة بينهما عددية ولا يكون بصم وتفصيله
ان التفرقة بين المقادير والاعداد انما هو لوجوب انتهاء الاعداد
الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير مركبة من الوحدات
الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق انتهى ناش
من عدم التامل فان كون الجزء الواحد عادا لهما وكون مناط
الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء وعدم الانتهاء الى الواحد
انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء المستتبع لعروض عاد خاص لهما
حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة عددية لهما باعتبار اجزائهما و
اما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض فليس فرق بينه وبين
الجسم المتصل الا في الانفصال والاتصال وكون هذا عبارة

عن موجودات مجتمعة غير متناهية بالفعل دون ذلك ومعلوم ان
محض ذلك لا يصح عروض النسبة العددية فضلا عن عدم عروض
ما لا يوافقهما من النسب الصم كما هو المط فطريق دفع الاشكالات
السابقة المبتنية على تطابق النسب المقدارية والعددية ينبغي ان
يكون عند القائلين بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور
الفلاسفة المنكرين لتطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور
على ان اشكالات الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالتها
عنده على ما اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما ورد عليه العلاف
من لزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه و
لحوق السريع البطي بل الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات
كما هو مذكور في شرح المواقف وغيره اطفاء لسورة قضاء الضرورة
ببطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في دفع الايراد
المذكور لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة والزمان لان
مثله مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق فتامل البحث الرابع
قد اشرنا سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات التي يمكن ان يجري
في مراتبهما الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة في اقسام المقادير

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام من جهة التزامها مع بيان عدم احتياجه اليه ح

البحث الرابع

بيان ان حكم القوام و الميل حكم المقادير في الاتصال والانفصال ح

وما

وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب فيكون الغلظ والرقة في القوام
والشدة والضعف في الميل بمنزلة الطول والقصر في الخط والسعة
والضيق في السطح والعظم والصغر في الجسم والكثرة والقلة او
ما شابههما في الحركة والزمان والسر في ذلك ما اطبقوا عليه من
تطابق الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل منها بحسب
انقسام الاخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على امكان
وقوع الحركة في المقولات الاربع التي من جملتها الكيف مسافة
للحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين الجمهور من الفلاسفة
من اتصال المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها في الانقسام
الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام والميل متصلا
واحدا قابلا للقسمة الى المراتب الغير المتناهية كانقسام
الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير تالف المقادير
وما ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما في حكمها او انتهائها
في الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد منهما على طبق الحركة
المفروضة فيه والزمان المنطبق عليها مولفا من احاد غير منقسمة
او منتهيا اليها فالفلاسفة ومن تبعهم بناء على طريقتهم المقررة

تقرير دليلي الفلاسفة على امتناع الخلاء وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل ح

المستلزمة لان اية نسبة فرضت بين شخصين من جنس من
المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين آخرين من جنس آخر واستعملوا
فى كل من دليلهم المشهورين على امتناع خلاء البعد موجودا او موهوما
عن الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية عن الميل
الطبيعى المفسر بمبداء المدافعة المحسوسة منه التى قد تسمى ميلا ايضا
اربعة متناسبة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة مشابهة
لما بين زمانى حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم فى
تلخيص المحصل فى تقرير الدليل الاول ان الحركة فى الخلاء تقع فى زمان
لا محالة وفى الماء مثلا فى زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا
للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والنقص فاذا فرض
جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة
الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه فى زمان مساو للحركة فى الخلاء
فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع
الوجود وفى تقرير الدليل الثانى ان الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا
ومع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل
قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم تكون نسبة ميله الى الميل المفروض

نسبة

نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل المفروض كان زمان حركته
مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا
هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب انتهى فتصدى جمع لدفع هذين
الدليلين من جهة منع امكان التشابه المذكور بسند غريب قال الشارح
الجديد للتجريد فى بحث الخلاء لم لا يجوز ان تكون نسبة زمان الخلاء الى زمان
الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين معاوقين فان الاولى من
النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على
انه يجوز ان يكون المقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب
العددية انتهى وقال الميبدى فى بحث الميل من شرح الهداية ويمكن ان
يقال نسبة مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية
لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس
الخ ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان هذا الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب
هاتين الكيفيتين غير ملايم لشى من مقررات الفلاسفة والمتكلمين
لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات والازمنة والمسافات
اينية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال
شى منها مع انفصال الآخر حتى يمكن ان تكون النسبة بين اجزاء احدهما

كلام مع جمع منهم شارح التجريد و
ش رح الهداية فيما حظوه سند
المنع امكان التشابه بين نسبة
قوامين او ميليه مع نسبة
زمان حركتين

مقداريته وبين اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق الذى تفرد به الاستاد
دام ظله فى شرح الكافى فى حقيقة ما يسمونه الحركة فى الكيف كما ستطلع
عليه فى محله يمكن توجيه هذا الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما
ثانيا فلانه على تقدير جواز هذا الفرق عقلا كان يكفى فى هذا المقام
ذكره بعنوان الاحتمال فلا وجه لارتكاب دعوى انه امر ثابت محكوم
به كما فعلوه مع انه ليس كذلك كما اخذ الدوانى فى قديمته الشارح
الجديد بذلك فقال ان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر
فلا ينبغى مساقه سوق الامر المقرر ثم ما اضاف اليه الميبدى
من قوله وان كانت غير متناهية مع انه كالدعوى المذكورة فى كونه لغوا
ههنا مما ليس له معنى محصل عند التامل وقد مر قبيل هذا المبحث
فى بيان الزام النظام بالتناسب وجه دفع خيال من هذا القبيل
فتذكر واما ثالثا فلانه يمكن ان يفرض زمانا الحركتين فى
الدليلين على وجه تكون النسبة بينهما عددية بان تفرض الحركة
الثانية فى قوام مخصوص تكون لزمان وقوعها فيه نسبة عددية
الى زمان الحركة الاولى لضرورة عدم استحالة ذلك فى التخالف
النسبة بين المعاوقين على تقدير كونها عددية فيسقط المنع

بيان حال منع امكان قوام او ميل على نسبة زمانين اذا فرضت النسبة عددية ٥

المذكور

المذكور لابتنائه على هذا التخالف نعم يتوجه عليه منع آخر هو
جواز عدم تحقق نسبة عددية على طبق عددية اخرى عند كون احد
طرفى النسبة معينا كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ او
الميل الشديد اذا كان خمسة اجزاء مثلا فغاية ما يتصور فى
الرقيق او الضعيف ان تكون خمسة فلو كانت النسبة بين الزمانين
اصغر منها بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لما يوجد مثلها بين
القوامين او الميلين كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل
على الدليل الاول من انه لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم تنته القوام فى مراتب الرقة الى
ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى تلك المراتب قوام
على نسبة زمان الخلا والملاء وعدم الانتهاء ممنوع انتهى ولا يخفى
ان هذا المنع يرجع فى الحقيقة الى القدح فى بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها فى محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء و
ما فى حكمه فيمكن دفعه من جانبهم بالتزام توقف تمام الدليل
على تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم ومع ذلك مدفوع
ايضا اما بفرض معاوق آخر بل القوام المذكور مما يمكن ان يجرى فيه

بيان جواز فرض معاوق آخر يوجد فيه النسبة المطلوبة و بيان كفاية تقدير توافق النسبتين فى المطلوب وان كان محالا فى الواقع ٥

تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من خصوص
نوع الماء واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق
النسبتين اذ تقدير وجوده كاف فيه لضرورة استحالة تساوي
زمان الحركة في الخلاء مع زمان الحركة في الملاء المقدر وهذا قريب
مما ذكره الدواني في انموذجه على طبق ما صرح به ابن سينا ان
فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا بل في كثير من الطبيعيات
من جملتها فرض الخطين الغير المتناهيين على هيئة ساقي مثلث
في البرهان السلمي لابطال مطلق الغير المتناهي ولو في جهة واحدة
انما هو كالفروض المستعملة في الرياضيات في كونها مظهرة
لاحوال الامور الواقعة لا ملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات
المطالب بها كون المفروض غير ممكن في بعض الصور كاخراج
بعض اضلاع المثلث المساوي لقطر الفلك الاعظم فرضا لاثبات
بعض احكامه كذلك لا يقدح عدم امكان بعض المفروضات
التي من هذا القبيل في ساير العلوم فلا يضر فيما نحن فيه عدم
تحقق النسبتين على الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك
يحكم الحدس الصائب بان المحال الذي فرعوه على فرض الخلاء

بيان ان منشا لزوم المحال في الدليلين ليس فرض توافق النسبتين وان كان محالا
ع

او

او الخلو المذكورين لم ينشا من اخذ نسبة القوامين والميلين موافقة
لنسبة الزمانين سواء كانت ممكنة او مستحيلة في الواقع فظهر من
هذه المراتب ان الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق النسبتين
على الوجه المذكور غير لايق بالمحصلين انما اللايق بهم ان يفتشوا
في هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال المذكور فيهما فيجيبوا به
حتى يكون الفصل واقعا على المفصل فالصواب في الجواب
عنهما ان يقال ان كلا منهما مشتمل على فرضين متنافيين وان
المحال مترتب على ذلك لا غير بيانه انه فرض فيه اولا حصة معينة
من الزمان لاصل الحركة الاولى المجردة عن مطلق المعاوق ثم ما
ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين على قدر
المعاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه لاصل الحركة
فلو كان روعي توافق الفروض الثلثة فافرز في كل منها لاصل الحركة
شيء او قدر الزمان في الجميع بازاء المعاوق فحسب لكان لا يلزم التساوي
المحال بل انما كان اللازم على الاول زيادة زمان ذي المعاوق الرقيق
او الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما يقتضيه معاوقه
وعلى الثاني وقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب للمعاوق دون

تقرير ما هو الصواب في الجواب عن الدليلين والتعجب من عدم تفطن احد به

الاول الخالي عن المعاوق فرضا فظهر ان كلا من الدليلين لاشتمالهما
على التنافي المذكور عليل في نفسه وان المحال مترتب على ما تضمنه
من سوء التركيب فكان ملحقا بالمغالطات العامة التي تكون
نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان يجري في نقيض
مدعاهم فيقال لو امتنع الخلاء او الخلو المذكوران لتساوي حركة
ذي العائق مع عديم العائق عند فرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة
بميول طبيعية في مسافة متساوية من ملاء متشابه يكون احدها
خاليا عن معاوق مخصوص للميل المفروض فيقطع المسافة
في زمان مثلا وثانيها مع معاوق قوي له من قاسر او كاسر لقوته
او عارض للمتحرك او كيفية في المسافة او ما يشبهها فيقطعها
في زمان اكثر كساعتين مثلا وثالثها مع ضعيف نسبته معاوقته
الى معاوقة القوي كنسبة زمان الاول الى الثاني اي نصفه فيقطعها
في ساعة ايضا كالخالي عن المعاوق وهو المطلوب والعجب ان
بيان حال الممنوع المشهورة على كل من الدليلين سو
احدا من الفضلاء والاذكياء لم يتفطن في شيء من المقامين بذلك
مع شدة فحصهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران حتى
انهم ارتكبوا في دفعها وجوها منكرة كما مر من المنعين وكما جوزه

الفخر

الفخر الرازي من بلوغ الرقة والضعف في المعاوق الخارجي والداخلي
الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي تاثير القطرة من الماء في نقر
الحجر مع انه يوثر فيه القطرات اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة
فان التاثير في الجملة معلوم بالوجدان وان لم يكن على حد يدرك بالحس
والعيان وكما تشبث به بعض المشهورين من المتاخرين في المقام
الاول من احتمال استحالة الحركة في الخلاء على تقدير تحققه مع انه
بعيد عن الانصاف جدا فان الملاء مانع في الجملة فكيف يكون زواله
تقوية اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر سو
امنع وبالجملة لم يات احد بشيء ههنا الا ابو البركات البغدادي فانه
رمز بها نحو الغرض فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان
دفع الدخل المقدر بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلاء او مع
عدم الميل تقع لا في زمان والزمان متوزع على الحركات بحسب رقة
القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق من زمانا
لذاتها فان قطع نصف المسافة قبل قطع تمامها فيقال انما كانت
الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملاء على الحركة
في الخلاء او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل
القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام

او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك
كون زمان حركة الجسم فى القوام او مع الميل مساويا لزمان حركة
عديمهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع فى الحقيقة الى منع ما اشتمل
عليه دليلهم المذكور ان من جعل مجموع الزمان فى الحركتين بازاء
المعاوق مستندا الى حكم قضية جزئية مندرجة تحت كلية ثابتة
بالبرهان مؤيدة بالاتفاق على ما حكموا بها بل بنوا عليها الدلايل
من ان الحركة الاولى المفروضة بدون المعاوق تقع فى قدر من الزمان
بناء على ان كل حركة تستحق لذاتها زمانا لانقسامها الى اجزاء لا يجتمع
وقوع السابق منها مع وقوع المسبوق وعلى ما هو المقرر المحرر فى
محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل فيه من لفظ لذاتها وحملوا
على معنى ماهيتها من حيث هى هى معراة عما سواها من المشخصات
حتى عن حد من السرعة والبطوء وتغافلوا عن ان هذه اللفظة
بعينها هى ما استعملوا فيها دفعوا به الدخل المقدر ومعلوم انهم
لم يريدوا بها ههنا ذلك فاشتغلوا فى دفعه ببيان ان الحركة فى
هذه المرتبة يمتنع ان يقتضى قدرا معينا من الزمان كما حكى عنهم
المحقق الطوسى قدس سره فى تلخيص المحصل بعد ذكر الاعتراض

بيان المغلطة المستندة اليها الفلاسفة فى جواب ابى البركات ووجه دفعها عنه سره

المذكور

المذكور بقوله واجيب بان الحركة تستحيل ان يوجد الا فى حد ما من السرعة
والبطوء وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت
تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هى حركة فقط تستحيل ان تتعين
لها زمان فان كل زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان
والزيادة وحيث كانت مع حد من السرعة والبطوء فرضت مجردة
عنها هف انتهى ثم انه قدس سره فى شرح الاشارات بناء على ما
اشترطه فى اول الكتاب وصرح به ههنا ايضا بقوله فهذا تقرير
مقاصدهم فى هذا الباب اجاب بمثل ذلك عن مثله فبعد تقرير
الاول وذكر ما قرره الفخر الرازى من مضمون هذا الاعتراض فى مقابلة
دليلهم بقوله الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقدتها تهما
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف
زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر
انضيافه فما يجب من ذلك اليه قال اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان
تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه

كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة
والبطوء صين فرضتا الا مع حد منهما هف انتهى فظهر ان المعترض لو
فسر قوله لذاتها او بنفسها ههنا بمعنى اخر غير ما حملوه عليه واجابوا
عنه على طبقه كذات الحركة المخصوصة على ما قيل ان كلام ابي البركات
في المعتبر يشعر بان مراده من نفس الحركة حركة ذلك الجسم بالقوة المفروضة
فيه من غير اعتبار المعاوقة او قرر الاعتراض اولا بان اقتضاء
حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك قدرا معينا
من الزمان ضروري بل اتفاقي على ما مر فتشترك الاجسام الثلثة
فيه وما زاد عليه انما هو بازاء المعاوق فاذا كان الزايد في الثاني
باعتبار المعاوق القوي ساعة يجب ان يكون في الثالث باعتبار
الضعيف الذي نصفه فرضا نصف ساعة فيكون زمان عديم
المعاوق ساعة وزمان ذي المعاوق الضعيف ساعة و
نصفا فلا يتساويان لكان الجواب المذكور غير مقابل فلا يندفع
به فلا يتم الدليل المذكور في شيء من المقامين ولقد رتب المحقق
قدس سره في شرح المقام الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة
لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين بالسرعة

ذكر المقدمة المذكورة
في شرح الاشارات
لتبيين وجه استدلال
الفلاسفة في المطلبين
بالحركات المذكورة

والبطوء وقبل تقرير الدليل مقدمة مفصلة لتبيين وجه الاستدلال
بتلك الحركات في المقامين فقال واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة و
البطوء تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على
حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس
حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملايمة وينبعث
عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة و
اما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد
حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد
تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما
يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند
معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على
اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته
مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد

المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير
خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس
من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء
لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الداخلي والخارجي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء
الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة
على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة
على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا او هو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال
في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احداهما

بازاء

بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني
القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان وافرض مع معاوقة
ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة

دفع توهمين في الشارح الجديد للتجريد في المقدمة المذكورة

اقل من الاولى على نسبة الزمانين الى آخره انتهى وقد توهم الشارح
الجديد للتجريد ان ما ذكره المحقق في صدر هذه المقدمة وجه آخر في
الجواب عن الاعتراض الذي نسجه الفخر الرازي على سؤال ابي البركات
وان ما اتصل به من قوله الحركة تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه
بعد تقرير الاعتراض المذكور في الشرح ذكر ان المص مهد للجواب عنه
مقدمة فذكر التمهيد المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب
عن الاعتراض بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الخ
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران
في كلامه بعد هذا التمهيد بل اوهم ان قوله في الاول لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الخ اشارة الى ما بينه في هذا التمهيد ولا يخفى ان هذا
كله افتراء كما يظهر على المتامل والصواب ان الجواب عن الاعتراض
المذكور انما هو الثاني على طبق الاول المذكور في صدر التمهيد المبين

بما قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا دخل له في تمام شي
منهما بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال بالحركات المذكورة وارجاع
التفاوت في الاخيرتين الى قدر المعاوق فحسب فتامل ثم انه بني
على التوهم المذكور ان معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا على ما زعمه المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق
تستدعي زمانا وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور
ان الحركة لا تكون على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق
فاذا فرضت الحركة مفردة عنه كانت مفردة عن السرعة والبطوء
الحال انها بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض من كلامه هذا ليس كما زعمه
قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا من غير
ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاثناء تستدعي
تستدعي زمانا آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع
المعاوق مستدعية لزمان آخر ثم اغتر بهذه الخيالات فشرع في
التعريض به بقوله والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعلما للتدقيق
انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم

ذكر ما زعم الشارح الجديد على ما توهمه من الخيالات التي صارت باعثة له على التعريض للمحقق

بعينه

بيان سقوط الخيالات المذكورة على التفصيل

تنبيه انه مبني للدليل وباطال الدليل ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا
انتهى ولا يخفى ان هذه كلها ساقطة اما ما نسب الى المحقق في حمل الاعتراض
على ما ذكره وتقرير جوابه على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما
بينا انه قدس سره حمل الاعتراض ههنا على ما حمله القوم عليه و
اجابوا على طبقه كما نقل عنهم في تلخيص المحصل ولذا لم يزد في
الجواب على ما اجابوه به وان مقصوده من التمهيد المذكور بيان
مبنى غرضهم في هذا المقام وتصوير ما استظهروا به في اثبات هذا
المرام ولو كان مشتملا على بعض من الاقناعيات لا اتمام الجواب
به كيف ولو تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان برهانا براسه على اصل المطلوب
في المقامين اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجي او الداخلي كما هو مقتضى
التمهيد يكفي فيه ويغني عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل
المشهور فلا ينبغي عن مثله ان يجعل مثل ذلك من جملة ما يتوقف عليه
اتمام جواب عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع حاصل الجواب حينئذ الى
ان هذا الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت بوجه آخر و
هل هذا الا الاعتراف بنقصان الدليل في مقام توجيه تمامه فتامل
واما ما ذكر في معنى قول المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع

بدون المعاوق فی زمان ولکن مایقع معه فی زمان یکون ذلک الزمان
بعضه بازاء نفس الحرکة وبعضه بازاء المعاوق وهذا کما تری خیال
غریب لا محصّل له فان المعترض کیف یجوز ان یرضی فی مقام انکار لزوم
المعاوق بدلالة محال الحرکة الممتنع وقوعها بدون الزمان بلزوم
ثبوته لوقوعها فیه وهل هذا الا کاضغاث الاحلام ثم کیف یجمع
هذا الخیال من هذا الکلام مع مفاد ما اتّصل به من قوله فتستجمعها
واجدة المعاوقة وتختص باحدیهما فاقدتها وهل هذا الا عدم ارتباط
شطر من الکلام بشطر بل اشتماله علی التدافع والتناقض فی اقل
من سطر واما ما ادعی من ان استدعاء الحرکة بنفسها زمانا مبنی الدلیل
ولا یجوز منع من هو بصدد توجیهه هدمها فلانه توهّم باطل لان مبنی
الدلیل هو الشرطیة القائلة بانه لو امکن الخلاء مثلا لامکن الحرکة فیه
فی زمان واین هذا من ذاک وقد بنی علی هذا التوهم ما افاد فی الجواب
عن اصل الدلیل وسمّاه ههنا تقریرا مشروحا حاصله ان وقوع
الحرکة بدون معاوقة فی زمان ان امکن یکون لا محالة بعض زمان
وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحرکة فلا یلزم التساوی وان لم
یمکن بطل الاستدلال بفرض وقوع ذلک المحال فیه فاورد علیه المحقق

ذکر بطلان ما توهم ایضا من ان مبنی الدلیل استدعاء الحرکة بنفسها زمانا

وقد بنی علی هذا التوهم من تقریر الجواب عن اصل الدلیل و ما یتوجه علیه

الدوانی ان الحرکة بدون تلک المعاوقة تستحیل فی الواقع لکنه یمکن علی تقدیر
وقوع الخلاء ولا یلزم بطلان الاستدلال فتامل انتهی ثم انه بعد تلک الایرادات
منع اکثر المقدمات المذکورة فی التمهید المذکور وبسط الکلام فیه والاشتغال
ههنا بتمییز ما له عما علیه تطویل بلا طائل والحق ان المقدمات المذکورة
لا تخرج عن بعض الاقناعیات کما هو عادة الفلاسفة فی بیان امثال
تلک المطالب قلّ ما یذهب ما فیها علی المتامل فتامل **البحث الخامس**
المتعمل من تشابه نسبتی الاربعة المتناسبة فی العلوم اما بحسب الفرض
کما مر فی دلیلی امتناع الخلاء واثبات مبدأ المیل واما بحسب الواقع
فلا یخرج من ان الحکم بالتشابه فیها بدیهی فلا یکون من جملة مسائل
شیء من العلوم وهو ظاهر بل انما یکون من مقدمات اثبات بعض
منها کقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد فی عدد انما هو ما نسبته الی احد
المضروبین کنسبة الواحد الی المضروب الآخر وخارج قسمة عدد علی عدد
هو ما نسبته الی الواحد کنسبة المقسوم الی المقسوم علیه او نظری فیکون
لا محالة من جملة مسائل علم ومع ذلک قد یکون من مقدمات مسئلة
اخری ایضا اما فی ذلک العلم کما فی حادی عشر ثامنة اصول اقلیدس من
ان نسبة المربع الی المربع نسبة الضلع الی الضلع مثناة وکما فی ثانی عشرها

البحث الخامس

تقسیم لما هو المتعمل من تشابه الاربعة المتناسبة فی العلوم وتوضیحه بامثلة الاقسام

من ان نسبة المكعب الى المكعب نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانهما
مع كونهما من جملة المسائل فيها يكونان من مقدمات اثبات كثير مما ذكر
بعدهما كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك العلم من
علوم اخرى كما في الخامس عشر من الثانية عشر من ان نسبة الكرة الى الكرة
نسبة القطر الى القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض المسائل المشهورة
بين اهل الهيئة كما ستطلع عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساسا
لمطالب مهمة جديرة بان يتامل فيها ارباب التحصيل ولقد اورد
المحقق الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره في كتاب اقليدس
ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم تكن نسبة القطر الى القطر مثلثة
كنسبة الكرة الى الكرة فلتكن نسبتها الى كرة اصغر او اكبر موضع نظر
لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان تكون كنسبتها الى مجسم اصغر
او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظايرها لان النسبة من عوارض
المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يتبين امكان
وجود كرة تساوي اي مجسم يفرض لا يثبت الحكم بهذا الوجه وهذا اعظم
شك يرد علي في كتاب اقليدس وانا ما وجدت من المهندسين من تعرض
له او حله الى الآن ولم يقع لي فيه بعد ما يستحق ان يورد اللهم الا ان ينبئني

ذكر ما اورد المحقق الطوسي قدس سره على اقليدس و ما يمكن ان يدفع به عن الايراد المذكور

البيان

البيان على بعض قواعد ابلونيوس وايراد ذلك غير لائق بهذا الموضع انتهى
ثم انه قدس سره رتب رسالة على حدة لاقامة البرهان على ذلك مبتنية
على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب وكتاب ابلونيوس
ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه تسجيل
على تقصير اقليدس ونقصان كتابه عما يحتاج اليه في اثبات هذا
الشكل من الاشكال الكثيرة المثبتة في كتابه وقد سنح لي في توجيه هذا
المقام وجهان مغنيان عما تجشم قدس سره في تلك الرسالة يمكن
ان يعتذر بهما عن جانب اقليدس ويصلح باستظهارهما كتابه ارجو
ان يقبل عليهما بوجوه الانصاف من اهله احدهما انه قد مرت الاشارة
الى ان المهندسين لم يتحاشوا عن ابتناء مسائلها على الاصول الثابتة
في الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والمستقيم و
المنحني والدائرة كما اشعر به في اوايل الكتاب المذكور فيجوز على ذلك
ان يكون امكان وجود كرة تساوي اي مجسم يفرض في هذه المسئلة مبتنيا
على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك احد منهم فيها من عدم اباء شيء
من الاجسام البسيطة لذاته عن الكروية التي هي الشكل الطبيعي له
بل وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية فان تجويز ابتناء

الهندسيات على بعض من اصولهم المقررة دون بعض تحكم ولا باس بعدم
اشعار اقليدس به هيهنا بخصوصه اذا كان ذلك امرا معلوما شايعا
عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي هيهنا توهم الصغر والكبر للكرة
الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل الى اية مرتبة يحتاج
اثبات المط اليها مع حفظ الشكل في جميع المراتب فلا محالة اذا لم تكن
النسبة المفروضة كنسبة الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض
تلك المراتب لعدم خلوها عما يطابقه لاعتبار التدريج المستلزم
لانتفاء الطفرة وباب امثال هذا التوهم غير مسدود في شيء من الهندسيات
بل المدار في الاكثر عليها حتى انه لم يعتبر فيها امكان التحقق والفعلية
في شيء من التوهمات بل لو لم يعم المستحيلات لانقدح اكثر التعليمات
المشتملة عليها كليا تهم كحكمهم في الشكل المامونى بتساوى
الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين بدون
تخصيص بما لم يكن كل من ساقيه مساويا لقطر الفلك الاعظم مع
ان البيان فيه مشتمل على فرض اخراج الساقين المستحيل في مثل
هذه الصورة وقد مر شيوع اجراء مثله من المحصلين في غير الهندسيات
ايضا كما استعملوه في البرهان السلمي وغيره فتذكر

البحث السادس

قد

ذكر ما اشتهر من نسبة اعظم الجبال الى الارض وبيان ما يرد على ما ذكره شارح الملخص آه

قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم قدح التضاريس التي على الارض
من جهة الجبال والاغوار في كرويتها الحسية ان نسبة اعظم الجبال
اليها كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع تقريبا فلا يخ
كلام القوم في تقرير هذا التشابه من غموض واغلاق مع ايجاز مخل
او تطويل ممل فان الشارح الرومي للملخص مع مبالغته في حسن التحرير
قال في هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان قطر الارض على ما وجده المتقدمون
الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع
اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ وهو خمسة امثال النصف فرسخ
تقريبا ثم بينوا ان نسبة نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس
سبع عرض شعيرة الى ذراع بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر وهو
خمسة آلاف وتسعون على عدد شعيرات الذراع وهو مائة واربعة واربعون
اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور
بعض فخرج خمسة وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من القسمة
الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة
وثلثين الى عدد ضعف الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد شعيرات
الذراع اعني نسبة شعيرة الى ذراع بل تكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين

وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر اعني نسبة نصف فرسخ الى القطر
كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع فنسبة ارتفاع اعظم الجبال
الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة سبع عرض
شعيرة الى الذراع وهو نسبة الواحد الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان تكون
نسبة كرة قطرها مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع
عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف الف الف و
اربعة وعشرين الف الف ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة
واثني عشر ويكتب بالارقام الهندسية هكذا ١٠٢٤١٩٢٥١٢
كما لا يخفى على من له دربة في علمي الهندسة والحساب فاذا نزلنا كلا من
الجبل والسبع منزلة الكرة تكون نسبة اعظم الجبال الى كرة الارض
كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولذلك وقع في عبارة
كثير من المحققين ما يدل بظاهره على ذلك واحالوه على ما بينوه مع انهم
لم يبينوا الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما ترى فالتقرير
الواضح اللائق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال بالتتبع
لا يزيد على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبطه جمع من مشاهير
المتقدمين والمتاخرين من قدر محيطها المعلوم لهم من مسافة قدر درجة

وثمانية

تقرير واضح لبيان النسبة المذكورة

واحدة منه هو الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا فالقطر
المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور باكثر من مائتين واما الذراع
فهو بناء على انها عند المحدثين اربعة وعشرون اصبعا والاصبع
ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع عرض الشعيرة باقل من عشرة ونسبة
الارتفاع الى القطر كنسبة السبع المذكور الى الذراع تقريبا واصغر
منها بما يقتضيه التفاوت المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الاقدار
المذكورة قطر الكرة وملاحظة المقدمة الثابتة في الاصول من ان
نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة يرتقي كل من النسبتين
بين الكرتين الى مثل نسبة الواحد الى الف الف الف تقريبا ولكنه على
التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث يتبين ان نسبة الجبل
الى الارض اصغر بكثير من نسبة كرة سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو
فوق المطلوب هذا على تقدير اخذ الذراع على راي المحدثين وقطر الارض على راي
القدماء ولو اخذ على راي واحد او عكسا لتغيرت النسبة فان الذراع عند
القدماء اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين الفان ومائة
واربعة وستون فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع عرض الشعيرة الى
الذراع المعروف بين القدماء اصغر من نسبة الواحد الى الالف ونسبة

قوله باقل من عشرة فهو ثمانية وحاصله ان نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع نسبة الواحد الى الف وثمانية تحقيقا ونسبة ارتفاع اعظم جبل الى قطر الارض نسبة الواحد الى الف ومائتين واثني عشر وثلثي جزء من احد عشر جزءا من الواحد تحقيقا فمقدار التفاوت تحقيقا ايضا ... واربعة وثلثا مائتان من احد عشر جزءا من الواحد

ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين اعظم منها ولكن
امثال هذا التفاوت لا تقدح فى اصل المط كما لا يخفى وليعلم ان المط من عدم
قدح تلك الامور فى كرويتها الحسية كما فهمه المتاخرون هو انها لا تخل
بشكل جملتها قال صاحب الملخص فيه هذه التضاريس لا تقدح فى كونها
كرية الشكل كالبيضة لو الزقت بها حبات شعير لم يقدح ذلك فى
شكل جملتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض والبيضة
ح على الشكل الكروى او البيضى عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى
ذلك مع ما يرى على كل منهما ما يخرج به الشكل عما اعتبروا فيه وعرفوه به واما
ثانيا فلان المط على ذلك اوسع من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات
المذكورة فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل جملتها عن البيضة
بالزاق حبات من الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق حبات من الحمص
بل اكبر منها بها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح فى شكل
جملة الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا
يبقى شبهة فى عدم اخلال الواقع منها فيه فيصير البحث عن هذه
المسئلة على نحو ما تجشم فيها ارباب الصناعة ركيكا جدا ولا يخفى انه
يمكن حمل المط فى هذا المقام على ادق مما فهموا وهو ان الجبال و

ذكر ما فهمه المتاخرون من مطلوب القدماء من عدم التضاريس فى الكروية الحسية للارض

بيان انه يمكن حمل مطلوب القدماء على ادق مما فهمه المتاخرون وانه على ما تجشموه لا يحتاج مع ذلك فى بيانه

الوهاد

الوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة عند الاحساس
بجملة كرة الارض على ما هو عليه فى الواقع بيانه ان رؤية الاشياء تختلف
بالقرب والبعد فى القريب اعظم مما هو الواقع والبعيد اصغر منه
وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بالانطباع وبخروج الشعاع كلهم
على ان هذا الاختلاف فى رؤية المرئى بسبب القرب والبعد انما هو تابع
لاختلاف الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية فى راس المخروط الشعاعى
بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباق قاعدته على سطح المرئى
فكلما قرب المرئى عظمت تلك الزاوية وكلما بعد صغرت وقد تقرر
ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به فى ملتقطات افلاطون
ان رؤية الشى على ما هو عليه انما هى فى حال الذى يكون البعد بين الرائى و
المرئى على قدر يقتضى ان يكون الزاوية المذكورة قائمة فبناء على ذلك
اذا فرضت الزاوية المذكورة بالنسبة الى مرئى قائمة يجب ان يكون
البعد بين راس المخروط وقاعدته المحيطة بالمرئى بقدر نصف قطر
قاعدته كما لا يخفى على من له الف بالاصول الهندسية فلما كان قطر الارض
على ما مر ازيد من الفى فرسخ بلا شبهة لا تكون مرئية على ما هى عليه من دون
الف فرسخ ومعلوم ان الجبال والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة

لما كان المرئى من كل كرة انما هو قطعة منها اقل من النصف لا محالة اذ يكون قاعدة المخروط المذكور ههنا اقصر من قطر الارض بتقريب مما قطعنا فى الحساب عن قدره الواقعى وانما نزلنا منزلته فى حساب المسافة المذكورة مسامحة لكونه معلوم القدر كما مر دونه ولعل امثال تلك المسامحات مع توضيح المطلوب بها احسن فى تصوير امثال هذه المسامحات من التدقيقات المشوشة للاذهان منه

عند هذا البعد من المسافة فلا تكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى
الذي هذا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المط لا يحتاج الى اثبات
تشابه نسبة اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع عرض شعيرة الى
الكرة المذكورة كما تجشموه بل يكفي فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى
على ما هو الواقع الا في بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس
من هناك فليس لها قدر محسوس عندنا ومن تامل في ساير مطالبهم
التي تقرب من هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه ينسب اليها مما
فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات قدر محسوس
عند فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هي كالنقطة بالنسبة اليها بناء
على عدم الفرق بحسب الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل
بين الظاهر والخفي من تلك الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازي
لذلك السطح وما ذلك الا لبعد فلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون
حكم قدر نصف قطر الارض الفاصل بين الافقين المذكورين هنالك
عند حواسنا لحكم قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة البعيدة عنا
بقدر نصف قطر الارض ولذلك حكموا فيما لم يكن بعده عنا في تلك
المرتبة كفلك القمر بان الارض من ذات قدر محسوس عنده بدلالة

الخسوف

تاييد للحمل المذكور بساير مطالبهم القريبة من ذلك ٥

الخسوف واختلاف المنظر وما ثبت ايضا عند علماء الابعاد والاجرام من
ان بعد مقعر فلك القمر عن مركز العالم اقل من اربعين مثلا لنصف قطر
الارض وبعد محدبه عند قريب من ضعف ذلك شاهد على ان كرة الارض عند
فلك القمر ليست في مرتبة ما لا يحس به عند الاحساس به كيف وجرم القمر مع انه
على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض يرى عنده كما ترى فان قلت كون
الارض محسوسة عند فلك القمر منافٍ لما اشتمل عليه ما رواه الصدوق قدس
في باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب التوحيد موافقا لما روى في
الروضة عن ابي عبد الله ع عن رسول الله صلعم في جواب سؤال زينب العطارة
الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث انه صلى الله عليه وآله بعد ما ذكر لها
ان الارض بمن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهاتان بمن فيهما
ومن عليهما عند التي تحتهما كحلقة في فلاة قي وهكذا الى السابعة ذكر ان
الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة في فلاة
قي ثم ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الحوت والجميع عند البحر المظلم و
الجميع عند الهواء والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء الاولى كحلقة في
فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا ومن عليها ومن فيها عند التي
فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر النسبة بين كل من ساير السموات

دفع ما توهم من التنافي بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة ٥

وبين جميع ما تحته ثم بين كل من البحر المكفوف وجبال البرد والهواء التي
تحار فيها القلوب وحجب النور والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر
قبله انتهى الحديث بمضمونه قلت لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت
بين هذه الموجودات في هذا الحديث على النسب المقدارية التي اعتبر
مثلها بين الحلقة والفلاة اللتين هما المشبه بهما في جميع المراتب
فانه خلاف ما تدل عليه العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في
البراهين الهندسية الحسابية التي لا يحوم حولها شك اصلا ولا تعتريها
الشبهة قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما
اشتمل عليها هذا الحديث من وجوه المشبه على ارتفاع ثقل كل من تلك
الموجودات عما يتصل به ولا يخفى انه يجوز ان يحمل ايضا على ان
نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق كل من تلك المراتب الى ما روعي
فيما ذكر بعده كنسبة مقدار الحلقة الى الفلاة ليدل على ان ما يمكننا
ان نشاهده وندركه من اثار صنعه وعجايب حكمته في الشواهد ليس له
نسبة محسوسة الى ادنى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله
واهله **البحث السابع** قد تقرر بين علماء الطبيعيين ان النسبة التي
بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متكافية مع النسبة التي بينها بحسب

تقرر ان النسبة الحجمية فيما بين الاجسام متكافية مع النسبة الوزنية فيما بينهما ٩

الحجم

الحجم يعني ان نسبة وزن الثقيل مثلا الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف
الى حجم الثقيل وبالعكس وبعبارة اخرى ان نسبة مكان اثقل المتساويين
في الوزن الى مكان اخفهما كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان
الى وزن اثقلهما والسر فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي
بين اكثر الاجسام موجب لاختلافهما حجما ووزنا لقلة اتفاق
اوضاع الاجزاء المتخللة اليها في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف
والتخلخل والاندماج والانتفاش وما يجري مجراها وامثال تلك الكيفيات
هي العمدة في سببيته كلا الاختلافين اما الحجم فظ واما الوزن فلانه امر
اضافي بين ذوي حجمين متساويين وظاهر ان الالطف منهما بالاسباب
المذكورة اخف من اكثفهما بها وبالعكس وربما يعرض الاختلافان
المذكوران في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان الماء
المالي لحد مخصوص من اناء قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب
عروض الحرارة والبرودة المقتضيين للتخلخل والتكاثف الموجبين
لازدياد الحجم وانتقاصه كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مشدودة
الراس عند اختلاف الهواء المجاور لها حرارة وبرودة فان قيل اختلاف
الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين معلوم بالحس واما اختلافه

دفع ما توهم من عدم التكافؤ في تشخص جسم واحد بحسب وقتين ٩

في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على وزن واحد فيمكن ان
تنقض كليتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور حصول التفاوت
في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين
بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب
الحالين وهو واقع هنا لظهور ان النقطة المفروضة من المتخلخل على
حجم المتكاثف اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا
اليه بانه اضافة بين شيئين متساويين في الحجم كيف ولو لم يعتبر
ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز مساواتهما بل رجحان القطن
عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان الجسمين المتخالفين يكونان
عند مساواتهما حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا نادرا على ما اشتهر
في النحاس والشبه مع انهما ايضا عند التحقيق لا يخلوان من تفاوت
قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على ما نقل صاحب البهائية في
الحساب عن محققي الحكماء اثقل من الشبه بازيد من الفي مثقال في
حجم مكعب ذراع وبالجملة لما كان عظم الحجم وخفة الوزن وكذا الصغر
والثقل مسببين من علة واحدة كما عرفت تكون النسبة بين وزني
الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة للنسبة بين حجميهما

على

ذكر ما استخرجه الحكماء من قدر النسبة بين اوزان الفلزات عند تساوي احجامها

على تقدير التساوي في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق قدماء الحكماء
قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من
اصنافها واشخاصها بضروب من الحيل المقاصد محتاج اليها
في صنايعهم المعدودة من فروع الطبيعيات كالكيميا على نحو ما
اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل عليها منظومته
الموسومة بالنصاب في اللغة تارة بحساب الجمل في قوله "نه فلز
ستور الحجم را چون بركشي" اختلاف وزن دارد هر يكي بي اشتباه
زر لكن زيبق الم اسرب دبن ارزيز جل" فضه ند آهن يكي مس و شبه مه
روي ماه" وتارة بالتصريح في قوله" زر و جيوه هفتاد و يك درم سيماب
چل و شش است ز ارزيز سي و هشت شمار" ذهب صد است و سرب
پنجه و نه آهن چل برنج و مس چل و پنج است نقره پنجه و چار" ولا يخفى
انه يمكن بناء على هذه الضوابط في تلك الفلزات استعلام الخالص
من المغشوش في كل منها سوى المتساويين وزنا وحجما باستعلام
قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى خالصه فانه ان وافقه في كل منهما
فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته في الآخر فهو مغشوش
وطريق استعلام وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان او

بيان امكان استعلام الخالص من المغشوش باستعانة النسب المضبوط

بيان طريق استعلام التوافق والتخالف وزنا للجسمين وكذا في حجمهما

القبان كما هو الشايع ظاهر واما فيما لم يمكن ذلك لمانع كالثقل الفاحش
فطريقه ان يوضع فى سفينة او شبهها ويحفظ حد انحطاطها
بثقله عن سطح الماء ثم يقاس بما اريد ان يقاس به كذلك على نحو
ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام فيما قضى به على الحدادين فى البصرة
من وزن باب من حديد اشتروه من قوم بعد نزاعهم فى قدر وزنه و
طريق استعلام توافق الحجم وتخالفه بين جسمين على اى شكل كانا ان
يلقى احدهما فى ظرف ويصب عليه الماء حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه
فيخرج ثم يلقى الآخر فان كان ارتفاع الماء فى الحالتين على حد واحد
فهما على حجم واحد والا فلا هذا طريق تمييز الخالص من المغشوش
واستعلام اصل الغش واما استعلام قدر الغش فى المغشوش
باستعانة هذه الضوابط فلم يصل الينا فيه شىء من الاذكياء و
لكنا قد تفطنا بطريق له فى سالف الزمان واوردناه فى فارسية
افردناها لبيانه وسميناها بالعيارية ملخصه ان ينظر اولا الى قدر
تفاوت وزن المغشوش عن خالصه فى جثة مفروضة فيحفظ
ثم ينظر الى قدر تفاوت وزن جوهرى المغشوش والمغشوش منه
على تقدير خلوصهما فى هذه الجثة على ما تقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا
ثم

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش فى المغشوش من حجم مجموعهما باستعانة النسبة المذكورة

ثم ينسب المحفوظ الاول الى الثانى فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة
والخالص هو الباقى مثاله اذا تحقق مغشوشية قدر من ذهب فى جثة
مائة مثقال من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اى انتقص
عن قدر خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر
تفاوت وزنى الذهب والحديد فى تلك الجثة فكان ستين مثقالا
فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس
هذه الجثة هو الحديد والباقى هو الذهب الخالص فتكون ستة مثاقيل
واربعة اسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقى ذهبا
وان خرج خمسة وثمانون مثقالا نسبنا الخمسة عشر الى الستين وحكمنا
بان ربع الجثة مشغول بالحديد والباقى بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها
حديدا وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا القياس جميع المراتب و
ساير الفلزات وبرهان هذا الطريق اما من جهة اللم فهو ان قدر
تفاوت وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة الى جثة واحدة
كالستين بين وزنى الذهب والحديد فى الجثة المفروضة هو بمنزلة المسافة
بين الفلزين بمعنى ان العالى مثلا اذا انحط عن مرتبته بسبب الغش
بالسافل قرب منه بقطع بعض تلك المسافة فكلما ازداد الغش

تقرير البرهان على صحة طريق الاستعلام المذكور من جهة اللم والان

وبيان هذا البرهان على تقدير ان لا يكون للترتيب دخل فى زيادة الوزن او نقصانه فتامل

ازداد القرب بقطع الاكثر حتى انه لو امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد
العالي مع السافل في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس
فمجموع هذه المسافة هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص فاذا قيس منها
القدر به بالنسبة فهو قدر الغش في الجثة المفروضة كما صورنا واما
من جهة الإنّ فهو ان قدر المغشوش لو لم يكن مساويا القدر النسبة
المذكورة لكان اما زايدا عليه او ناقصا عنه وبطلان احتمال الزيادة
والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة
الاولى من مثالنا مثلا ازيد من ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال
او انقص منه فرضناه تارة عشرة مثاقيل فكان شاغلا الربع الجثة
المفروضة فيبقى منها الشغل الخالص من الذهب ثلثة ارباعها وثلثة ارباع
المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة وثمانين لا التسعين كما هو
المفروض هف وتارة خمسة مثاقيل فكان شاغلا الثمن الجثة المفروضة
فيبقى منها الخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان المائة سبعة وثمانون
ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين ونصفا لا التسعين هف وهكذا
كل ما يفرض من مراتب الزيادة والنقصان يستلزم الخلف فيظهر ان
قدر الغش يجب ان يكون مساويا القدر النسبة المذكورة حتى يوافق

الفرض

بيان عدم امكان استعلام المذكور في صورة الجهل بخصوصية جوهر الغش

الفرض المذكور وايضا مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة مطردة في
اي صورة تفرض بلا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع فتدبر بقي ههنا على
تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه آخر كما صورنا
لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجوه اولها
امكان تحقق فلزين متساويين جحما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال
كون الغش من هذا او من ذاك قايم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك الا بتنائه
على اختلاف الوزن والحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب
من فلزين او اكثر وزنا وحجما كالشبه مع المركب من الفضة والرصاص
بالمناصفة وكالنحاس مع المركب من الرصاص والاسرب بالثلث
والثلثان فلو كان قدر من الذهب مغشوشا بمثقالين من الشبه لكان
موافقا لذلك القدر على تقدير كونه مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال
من الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس لكان
موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين من الرصاص
فلا يمكن ان يتعين شيء من الاحتمالين المتوافقين بما يبتني على الاختلاف
وثالثها امكان حصول النقصان الخاص مثلا عن قدر الخالص بعلل
شتى على سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان الذهب عن مائة

الى تسعين او ثمانين او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين
او ثلثين معللا بمداخلة قدر خاص من الحديد مقتض لذلك يجوز ان يكون
معللا بمداخلة قدر اكثر منه من الرصاص مقتض لما تقتضيه بعينه مما
فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص على خصوص شي من علله المحتملة فتا
وقس على تلك الفلزات في امكان تحقيق قدر الغش حال غيرها من
الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا وحجما
كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المايعات
وكالشمع والشحم والقير مما في حكمها والحاصل ان المغشوش و
المغشوش منه من اي جنس كانا بعد كونهما معلومي الحجم والنسبة
وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بهما ونسبة تلك المعلومات قدر وزن كل
منهما عن قدر مجموع حجمهما على نحو ما اوضحناه في الامثلة السالفة ولا
يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن قدر مجموع
وزنهما ولكن المط الاصلي في الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه
مضبوطا بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا
فيها عليه نعم ربما ينتفع بهذا العكس في المايعات وما في حكمها بناء على
تفاوت ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند

اجراء طريق استعلام المذكور في غير الفلزات من الاجناس الاخر ٥

بيان امكان استعلام قدر حجم الجنسين من وزن مجموعهما على عكس ما سبق بمثل الطريق المذكور ٥

معلومية وزن شي منها وظهور كونه مغشوشا بنوع آخر يمكن استعلام
قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند
كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر تفاوت الحجمين في هذا الوزن
على تقدير خلوصهما على عكس ما صورنا في الفلزات مثلا اذا عرف قدر
معلوم الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش بالماء ويكون التفاوت
بين وزني خالصهما بالنسبة الى كيل معين مضبوطا كان يكون عشرة
امنان الخل الخالص اربعة عشر من هذا الكيل وعشرة امنان الماء ستة
عشر منه فخرج خمسة عشر فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت الخالصين
بالنصف فيحكم بان نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه
الآخر خل وعلى هذا القياس ووجهه ظاهر مما تقدم واذا ايقنت هذا
الاصل فربما ينفعك احيانا في غير الاجناس المذكورة كالحبوب والبزور
فان الحنطة والشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة بينهما فيمكن
ان يستعلم بعد رعاية الوزن والكيل واستخراج النسبة بين خالصيهما
فيهما قدر وزن كل منهما عن قدر كيل المجموع وبالعكس على نحو ما صورنا
في غيرها فتبين من تقرير تلك المراتب ان العلم بنسبة اوزان الاجسام
الى اكيالها وبالعكس لكونه اصلا في استخراج احدهما من الآخر وهو مما يحتاج اليه

اجراء طريق المذكور في استعلام المجهول من الكيل والوزن في الحبوب والبزور ٥

بيان الانتفاع بمعرفة نسبة وزن الاجسام وحجمها في المسائل الشرعية ايضا كمسئلتي الكر من الماء والعصير من العنب ٥

كثيرًا امر مطلوب كثير النفع في احوال المعاش بل في نحو الكر من الماء والعصير من العنب في المسائل الشرعية ايضا لمن اراد رعاية الاحتياط فيهما وتحقيق هاتين المسئلتين على وجه تتضح به ما اشرنا اليه يحتاج الى تصدير مقدمة في بيان بعض المقادير المنصوصة المبنى عليه كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم والمثقال الشرعيين والرطل والمدّ والصاع مع بعض المقادير المضبوطة المعروفة بين الناس في هذه الازمان في اكثر بلاد العجم كالمثقال الصيرفي والمن التبريزي وبيان نسبة بعضها الى بعض فنقول اما الدرهم الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار الديات والجزية وغير ذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على وزن ثمان واربعين شعيرة متوسطة اتفاقا واما المثقال الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو على وزن ثمان وستين شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك فوزن كل درهم موافق لسبعة اعشار دينار وبعبارة اخرى لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم وثلثة اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير واما الرطل المعتبر في قدر الكر من الماء وغيره فالعراقي منه ويقال له البغدادي ايضا

في تحقيق المقادير المذكورة في تلك الرسالة ومن العجب انّ عدة من اعيان الشعيرات كانت باقية عندنا الى الآن فوازنتها معها فوافق كل منها القدر المذكور بلا زيادة ولا نقصان فاطمأن الخاطر في تحقيق المقادير كل الاطمينان فشكرت الله على تاييداته وتوفيقاته وهو حسبي ونعم الوكيل منه

مقدر

مقدر عند جمهور الخاصة والرافعي من العامة بمائة وثلثين درهما شرعيا موافقا لاحد وتسعين مثقالا شرعيا وعند جمهور العامة والعلامة الحلي ره من الخاصة بمائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم موافقا لتسعين مثقالا شرعيا والمدني منه مقدر برطل ونصف بالعراقي اتفاقا والمكي برطلين عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى الخلاف المذكور فيه واما المد المعتبر في قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات وغيرهما ففي تقديره اقوال فصلناها في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير ازيدها قدرا واقويها مستندا ما اتفق عليه جمهور فقهائنا رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي واقلها قدرا واضعفها مستندا عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي ره من انه رطل وربع بالعراقي وبالجملة لكن قدر المد عند الامامية رضوان الله عليهم بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في الرطل العراقي بينهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها ان يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم هو مائتان واربعة مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين وتسعة وثمانين درهما وسبعي درهم هو مائتان

واثنان ونصف مثقال وثالثها ان يكون مائة واثنين وستين درهما
ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا وثلثة ارباع مثقال ورابعها
ان يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم هو مائة واثنى عشر
مثقالا ونصف مثقال فالاول موافق لقول الجمهور الخاصة في قدر
الرطل العراقي والثاني لقول العلامة الحلي فيه والثالث لقول البزنطي
على تقدير موافقته فيه للعلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم
محتمل للامرين واما الصاع المعتبر في زكوة الفطر وغيره فهو مقدر
باربعة امداد اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي
صه خمسة امداد محمول على وهم الراوي او غيره من التاويلات كما
اشار اليه الشيخ ره في التهذيب ففي الصاع ايضا يجري اربعة احتمالات
اولها كونه الفا ومائة وسبعين درهما يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا
ينتهي الى تسعة ارطال عراقية بالمعنى الاول وهو اربعة امثال المد على قول
الجمهور وهو منتهى الاقوال في طرف الزيادة ويقابله في طرف النقصان
القول الاخير للبزنطي كونه ستمائة واثنين واربعين درهما وستة
اسباع درهم يبلغ اربعمائة وخمسين مثقالا ينتهي الى خمسة ارطال
بالمعنى الاخير وباقي الاحتمالات على هذا القياس واما المثقال الصيرفي

فهو

فهو على ما وزناه مع شعرات متوسطة حصلناها في المدينة المشرفة و
راعينا في وزنه كمال الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعا وثمانين شعيرة
مساوية لدرهم شرعي وثلثة ارباع درهم موافقة لمثقال شرعي و
تسعة اجزاء من اربعين جزءا منه وبعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال
وثمن خمسه فيكون تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقا لاربعين
مثقالا صيرفيا فما اشتهر ان المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفي المعروف
في زماننا موافق في الوزن للمثقال الشرعي ومع ذلك مساو لثلثة ارباع
المثقال الصيرفي يستلزم ان يكون المثقال الشرعي على وزن ثلث وستين
شعيرة وهو خلاف ما اتفقوا عليه او يكون المثقال الصيرفي على وزن احدى
وتسعين شعيرة وثلثة اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدناه
عيانا كما بينا لم نسمع ان يقول به احد وان قال بعض من وازنه بشعيرات
العراق باكثر من ذلك كما فصلنا في ميزان المقادير فتامل فيكون قدر
الرطل العراقي بهذا المثقال الصيرفي على تفسير جمهور الخاصة يبلغ الى اربعة
وسبعين مثقالا وسبعي مثقال وعلى تفسير العلامة الى ثلثة وسبعين
مثقالا وثلثة وعشرين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال و
يكون قدر المد بهذا المثقال عند جمهور الخاصة مائة وسبعة وستين

مثقالاً وسبع مثقال وعند العامة مائة وخمسة وستين مثقالاً
وخمسة عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال وعند البزنطي
على الاحتمال الاول لمذهب اثنين وتسعين مثقالا وستة اسباع
مثقال وعلى الاحتمال الاخير احدا وتسعين مثقالاً واحدا واربعين
جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال فيكون قدر الصاع بهذا المثقال
في كل مذهب اربعة امثال مثاقيل المد فيه فتنتهي اكثر تقديراته الموافق
لمذهب جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين مثقالا واربعة
اسباع مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال الاخير من مذهب
البزنطي الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة عشر جزء من تسعة
واربعين جزء من مثقال والباقي على هذا القياس واما المن التبريزي
فهو في زماننا موافق لستمائة مثقال صيرفي فيكون بالدراهم
الشرعية الفا وخمسين درهما وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة
وخمسة وثلثين وبالارطال العراقية على تفسير جمهور الخاصة
ثمانية ارطال وجزء من ثلثة عشر جزء من رطل هو خمسة مثاقيل
وخمسة اسباع مثقال وعلى تفسير العلامة ثمانية ارطال وسدس
رطل هو اثنا عشر مثقالا واثنا عشر جزء من تسعة واربعين جزء

من

من مثقال ويكون بالمد عند جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة وعشرين
جزء من تسعة وثلثين جزء من مد وعند العلامة ثلثة امداد وسبعة
عشر جزء من سبعة وعشرين جزء من مد وعند البزنطي اما ستة امداد
وستة اجزاء من ثلثة عشر جزء من مد واما ستة امداد وثمانية اجزاء
من خمسة عشر جزء من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع المعتبر
عند جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة اسباع
مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة باحد وستين مثقالا و
احد عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال ويكون زايدا على الصاع
المعتبر عند البزنطي اما بمائتين وثمانية وعشرين مثقالا واربعة اسباع
مثقال او بمائتين واثنين وثلثين مثقالا واثنين وثلثين جزء من تسعة
واربعين جزء من مثقال والمقصود من هذا التفصيل وبيان الاختلافات
الواقعة بين الفقهاء في بعض تلك المقادير وتوضيح طريق الاحتياط
فيها بالنسبة الى الاعمال المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم بعد معرفة
تلك المراتب ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر نصاب الزكوة
في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخير من مذهبي البزنطي
فانه اقل جميع التقديرات فيهما والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان يكون

بيان مقتضى الاحتياط في العمل بالمد والصاع في قدر النصاب وفي قدر الكفارات وما شابهها سه

نصابا بخلاف المد والصاع المعتبرين فى الكفارات وماء الطهارة و زكوة
الفطر فان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيهما هو طريق الاحتياط فى العمل
بتلك الاحكام فينبغى ان يعمل فيهما على مقتضى المذهب المشهور المنصوص
بين جمهور الخاصة فيهما وقد عرفت ان الصاع فى هذا المذهب يزيد
على المن التبريزى بعدة مثاقيل لا يبلغ قدرها الى ثمن المن وكذا المد
يزيد على ربع المن المذكور بالنسبة المذكورة فما ذكره الشيخ البهائى ره فى
بحث زكوة الفطر من الجامع العباسى فى قدر الصاع من انه من وربع
من بالتبريزى تخمينا افراط فى الاحتياط كما ان ما ذكره ره فى شرح
الحديث الخامس من كتاب الاربعين فى قدر المد المعتبر فى الوضوء
من انه على ما حسبناه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزى تفريط لا يناسب
المحتاط فلا تغفل ثم ليعلم ان فى هذا المقام دقيقة ينبغى التنبيه عليها
هى ان المد والصاع من جملة المقادير المذكورة كانا فى الاصل مكيالين
معنيين بلا شبهة فقدرهما بحسب ما نقل اهل الضبط من المعصومين
صلوات الله عليهم بما عرفت من وزن الدراهم المعينة وشبههما
صونا عما جرت العادة به من سرعة لحوق التغير بالاكيال بمرور الزمان
ومعلوم عند اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة يختلف قدرها وزنا

بالنسبة

ذكر الافراط والتفريط الواقعين فى تقدير الصاع والمد فى الجامع العباسى والاربعين

توجيه ضبط وزن واحد لمكيال المد وكذا المكيال الصاع بالنسبة الى جميع الاجناس مع ظهور الاختلاف فيها

بالنسبة الى الكيل معين فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر فى الغسل موافقا
فى الوزن لصاع من الحنطة او الشعير المعتبر فى زكوة الفطر مثلا فلو كان
اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم تفاوت وزنهما المعتبر عند الشارع
بالنسبة الى الاعيان المذكورة لكان الوجه ان يجمع بين الروايات المختلفة
المنقولة فى بيان قدر وزنهما بحمل كل منهما على وزن نوع معين من
الاعيان مناسب له بان يحمل مثلا ما رواه الزنطى لكونه اقل جميع
التقديرات فيهما على وزن بعض الغلات فى باب الزكوة وما رواه جمهور
الخاصة لكونه اكثر جميع التقديرات على وزن الماء فى باب الوضوء والغسل
وهكذا ولكن عدم سلوك احد من الفقهاء ههنا هذه الطريقة وافتاء
كل منهم فى قدر صاع الماء والغلات وهكذا مدهما بوزن معين بلا رعاية
التفاوت المذكور بالنسبة الى الاعيان المذكورة بحسب نفس الامر يقتضى
ان يحمل الحال على ان الشريعة السمحة السهلة سلام الله على مبلغها
اقتضت بتلك المسامحة تسهيلا على عموم المكلفين فى الاحكام المبنية
عليهما وتفضلا عليهم فى عدم تكليفهم بحفظ وزن خاص لهما بالنسبة
الى كل من الاعيان المختلفة دفعا للحرج المنفى عن الدين باقتضاء الحكمة
الالهية وبالجملة لم يضبط بعد زمن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم عن ذلك

المكيالين الا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما يقال الصاع او المد في
حكم من الاحكام الشريعة المقدسة ينصرف ذهن المتتبعين للحقايق
الشرعية الى الوزنين المخصوصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلاً فما
تجشم بعض الفقهاء في بعض الاحكام كنصاب الغلات فذكر اولاً ان
قدره بالكيل كذا صاعاً وبالوزن كذا درهماً ثم اورد عليه اشكالاً في صورة
بلوغه كيلاً لا وزناً للخفة او بالعكس للثقل ثم اجتهد وافتى بان الوجوب
اقرب الغاية فيه لا حاصل اصلاً وذلك مثل تجشمهم في الاجتهاد والترجيح
في مثل كيفية عمل الامام عليه السلم عند ظهوره وخروجه بالسيف في اهل
البغي عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم على عسكره ام لا يجوز
لظهور عدم احتياج احد من الرعية ولا الامام عليه السلم الى هذا الحكم اصلاً
وان كان معلوماً يقيناً فضلاً عما كان مستنداً الى امارات ظنية هذا
حال المد والصاع واما حال الرطل هل هو ايضاً في الاصل من المكاييل فقدر
بالوزن المخصوص كالمد والصاع او كان من الاوزان دائماً فمحل
تامل فظاهر ما ورد في باب ما يفصل بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة
من كتاب الحجة وفي باب النبيذ من كتاب الاشربة من الكافي في اخر
حديث طويل قال الراوي وقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال ما بين

الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال
بمكيال العراق ان الحديث يدل على الاول وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء
مع ما ورد في كتاب الاحتجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلم في جملة احتجاج
النبي صلى الله عليه واله على اليهود في حديث طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة
واشار الى حجر فيه قدر خمسة ارطال وقال يا ايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث
يدل على الثاني وظاهر عبارة صاحب المغرب يشعر باطلاق الرطل على كل
منهما قال الرطل بالفتح والكسر لغة الذي يوزن او يكال انتهى وبعد ما فصلنا
لك هذه المقدمة المشتملة على بيان ما كان من مهمات الاوزان والاكيال
المحتاج اليها مع ما ادرجنا فيها من الفوايد الجديدة نشرع في تحقيق
المسئلتين الموعودتين **المسئلة الاولى** فاعلم ان فقهاءنا رضوان
الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل وبقائه عليها
حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة الماء المتغير بملاقاة النجاسة قليلاً او
كثيراً اختلفوا في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها فذهب
الجمهور منهم الى نجاسته ما لم يبلغ قدر كر منه بناء على الاظهر بعض الروايات
عليها والعمدة في هذا الباب مفهوم ما يدل منها على ان الماء اذا كان قدر
كر لم ينجسه شيء وذهب ابن ابي عقيل ومن تبعه رحمهم الله الى طهارته

بيان ان بعض تجشمات المجتهدين مما لا ينفع بواحد

بيان حال اصل الرطل هل كان كيلاً او وزناً

تحرير محل النزاع بين القائلين بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه والاشارة الى ابن ابي عقيل والى دلايلهم المشهورة من الطرفين

مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل وبمعارضة الروايات المذكورة
بروايات اخر تدل على خلافها هذا على ما هو المشهور المذكور فى المختلف و
غيره من ان ابن ابى عقيل ساوى بين الماء القليل والكثير واما الاستاد
دام ظله فقد ذكر فى شرح الكافى ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره
بالنجاسة له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخرى
صورة العلم بعدم التغير وان ابن ابى عقيل ذهب الى عدم النجاسة
فى الصورة الثانية دون الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم العمل بمفهوم
الروايات المذكورة بناء على ان مفهوم عدم نجاسة الكر بشئ اصلا
هو نجاسة غير الكر به فى الجملة فيكفى فى رعاية مقتضاها الحكم بالنجاسة
فى الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانية ويمكن ان يستدل على صحة
مذهبه على المشهور باجماع الطائفة المحقة على حقية مضمون كل ماء
بل كل شئ طاهر ما لم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم لكل منصف من
عدم حصول العلم بنجاسة القليل الملاقى للنجاسة الغير المتغير بها
بمحض روايات قابلة للتاويل معارضة بروايات اخر فينتظم قياس
على هيئة الشكل الاول صغراه الماء الملاقى للنجاسة الغير المتغير بها
ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التاويل و

كراه

~~وكراه كل ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التاويل~~ وكراه
كل ماء غير معلوم النجاسة طاهر بالاجماع فينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم
العلم ههنا على وجه يشمل الظن او تخصيصه بغير نفس احكام الله تعالى
او بما يشبهه تحكم من غير دليل على هذا التعميم او التخصيص فتدبر وبالجملة
طريق ابن ابى عقيل ومن تبعه حمل الروايات التى ظاهرها الامر بالاجتناب
او النهى عن الاستعمال بالنسبة الى الماء القليل الملاقى للنجاسة مطلقا
على الاستحباب او الكراهة جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم
تنجس القليل بمحض الملاقاة ويؤيده اختلاف ما ورد فى تقدير الكر
الذى لا ينجسه شئ اختلافا فاحشا فان ذلك بل اصل الاختلاف من
دلايل الاستحباب او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب والحرمة
وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة الاستعمال
فى الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهر ما يخالفها لامكان التاويل
فى اكثرها ورد الباقى بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع
فى تقدير الكر حسب الروايات بما يظهر فى طى ذكر اختلافهم فى قدره واستناد
كل منهم الى ما يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب ابن
الجنيد بعد ما وافق القوم فى ان مبلغ وزنه الف ومائتا رطل كما سيجئ الى ان

بيان طريق كل من الطائفتين بالنسبة الى الروايات الظاهرة فى طهارته

ذكر مذهبى ابن الجنيد والقطب الراوندى فى قدر الكر

ترتيب قياس على هيئة الشكل الاول لاستنتاج ما ذهب اليه ابن ابى عقيل

ذكر رواية الارطال ووجه حمل بعضهم على المدني وبعضهم على العراقي

تكسيره نحو مائة شبر زعما منه ان حده قدر القلتين ومبلغه موافق لكل من
هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده الثلثة الى عشرة
اشبار ونصف شبر حملا لما يجي من رواية ابي بصير على الجمع دون الضرب
والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان ماولان
او متروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما لظاهر شي
من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات على قسمين قسم يدل
على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه بحسب المسافة التي هي تجري
مجرى الكيل اما الاول فالمعتمد عليه المعول به منها عند جميعهم ما روى
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال الكر الف
ومائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس رحمهم الله
حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي فان ابن ابي عمير
من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى عنه ايضا كذلك والى
ما روى محمد بن مسلم عنه عليه السلم من كونه ستمائة رطل فانه لا يمكن
الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على العراقي والثانية على المكي الذي
ضعف كما مر واما السيد المرتضى وابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل
المدني نظرا الى حال الامام عليه السلم وبلده الذي هو المدينة المشرفة والى انه

الاحتياط

محاكمة بين من ادعى ان الاحتياط في اختيار المدني وبين من عارضه في تلك الدعوى

ذكر روايتي المساحة واختلافهم في ترجيح احديهما على الاخرى مع الاشارة الى سبب الاختلاف

الاحتياط يقتضي ان يكون العمل على ذلك وما قيل في رد هذا الاحتياط من
انه لا احتياج في الانتقال الى التيمم بمجرد ملاقاة النجاسة لذلك المقدار
كما هو مذكور في الحبل المتين موافقا في المختلف عكس ان ينقض باجرائه في
اصل الكر والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون العمل
بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فالحل ان معنى كون العمل بشي احوط من العمل
بالآخر انه مقبول عند العامل بالآخر ايضا بدون العكس فيكون كالمتفق عليه
فظاهر ان العمل به احوط من العمل بالمختلف فيه ولا اينا في هذا الاحتياط
عدم كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال الى التيمم احتياطا عند عدم
تيسر العمل بالمدني وتيسر العمل بالعراقي فان العمل مردد في الصورة الاولى
بين المدني والعراقي وفي الثانية بين العراقي والتيمم وظاهر انه يجوز ان
يختلف طريق الاحتياط باختلاف الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال
الى التيمم احتياطا في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني من القسمين
فالمشهور المعمول به منه روايتان احديهما ما رواه اسمعيل بن جابر قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شي قال كر قلت وما
الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار والاخرى ما رواه ابو بصير قال سالت
ابا عبد الله عليه السلم عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار

ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء
فالصدوقان وباقي القميين والعلامة في المختلف وبعض المتاخرين
كالشيخ علي رحمهم الله ذهبوا الى مقتضى الرواية الاولى لقوة سندها ويؤيدها
امكان الجمع بينها وبين الاخرى بحمل الزايد عليها في الاخرى على الاستحباب
واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس الله اسرارهم فذهبوا الى مقتضى
الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف لجهالة احمد بن محمد بن يحيى و
وقف عثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير من رجال سندها لكنها اشهر والعمل
بها احوط من العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها بخلوه عن
بيان قدر العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ البهائي
ره في الحبل المتين بقوله وانت خبير بان الاكتفاء في المحاورات بالمقام و
دلالة سوق الكلام شايع على انه يمكن توجيهها على وجه تسليم به من هذه النقيصة
باعادة الضمير في قوله عليه السلم في مثله الى ما دل عليه قوله عليه السلم ثلثة اشبار
ونصفا اي في مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء اذ لا محصل له وكذا الضمير في قوله
عليه السلم في عمقه اي في عمق ذلك المقدار من الارض وايضا فالظاهر على تقدير الاغماض
عن هذا التوجيه هو ان المسكوت عنه انما هو العرض واما العمق فمبين لان
قوله عليه السلم في عمقه من الارض اما حال من مثله او نعت لثلثة اشبار الذي

دفع الطعن في خصوص
الثانية من الروايتين
بخلوه عن بيان قدر العمق
ح

هو بدل من مثله ولولا الحمل على هذا لصار قوله في عمقه من الارض كلاما
متهافتا وحاشا مثلهم عن التلفظ بمثله انتهى والاستاد دام ظله
افاد في شرح الكافي في بيان معنى هذا الحديث بان لفظة في ليست في
شيء من الموضعين مستعملة في المعنى المتعارف عند اهل الحساب وهو
ضرب شيء في آخر كما حملها القوم عليه بل بمعنى الظرفية والظرف اما لغو متعلق
بكان او مستقر صفة لثلثة وايضا لفظ المثل ليس بمعنى المماثلة في القدر
كما فهموه بل بمعنى الصورة التي يوصف بها الشيء في نحو قولهم زيد مستراد
لمثله اي مطلوب لصورته والمتمثل بمعنى التصوير ماخوذ من هذه المادة
فالمراد به ههنا سعة السطح الظاهر من الماء المعبر عنه بالعرض في حديث
اخر في مثل هذا المقام كما سيجيء بعيد هذا وايضا لفظ ثلثة اشبار
في الثاني ليس بمجرور على البدلية من الضمير كما هو المعروف بينهم بل منصوب
على انه خبر ثان لكان وجر لفظ نصف في الثاني او فيهما على اختلاف
النسخ من قبيل الجر بالجوار على ما ذهبوا اليه في آية الوضوء فيصير معنى
الحديث بهذه الوجوه ان قدر الماء اذا كان ثلثة اشبار ونصفا
في سعة سطحه الظاهر وكان ايضا ثلثة اشبار ونصفا في عمقه فذلك
هو الكر وقد حمل ايضا دام ظله هذا الحديث على تقدير الكر في ماء البئر المستدير

نقل حل عن الاستاد دام ظله
للرواية الثانية يقرب منه
سنا وما من سناد ساير
الروايات التي قدر فيها
الكر بالشبر والذراع
ح

سطحه غالباً موافقاً النظر، المروي في الكافي ايضاً عن ابي عبد الله عليه السلام
من قوله اذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شي قلت وكم الكر قال ثلثة
اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها وح تقرب
مساحته من مساحة ما مرّ في تقدير الكر من رواية اسمعيل بن جابر
عن ابي عبد الله عليه السلام انه ثلثة اشبار في ثلثة اشبار بناءً على ما
فهمه القوم منه من انه تقدير ما يفرض من الماء في مثل حوض مربع يكون
عمقه ايضا ثلثة اشبار فيرتفع المخالفة الفاحشة بين مقتضى
الروايتين المشهورتين ويقرب ايضا في المساحة مما روي ايضا اسمعيل
بن جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن الماء الذي لا ينجسه شي
قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان قدر الذراع شبران
وحاصل ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة اشبار سواء فرض مربعاً او
مستديراً لا يبعد فاحشاً عن حاصل ضرب ما مرّ في الروايات السالفة
فتدبر فان قلت كيف يجوز التفاوت في مقدار الكر وان لم يكن فاحشاً
لظهور ان الماء الذي يجب ما كان اقل منه بملاقاة النجاسة يجب ان يكون
على حدّ معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا قلنا يمكن ان يوجه
التفاوت المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل من جميع

تلك

توجيه التفاوت الواقع في تقدير الكر بحسب تلك الروايات سوه

تلك المقادير او مطلقاً مطابقاً لاقلها ويكون اعتبار الاكثر منه مبنياً
على رعاية الفضل والاستحباب فيكون التفاوت بحسب الروايات
منوطاً بتفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مرّ في اصل اعتبار الكر و
اختلاف الآثار في قدره على مذهب ابن ابي عقيل وهذا التوجيه
ملايم لما ورد في بعض الروايات من تقديره بنحو حب من احباب
المدينة وفي بعضها باكثر من راوية فان الظاهر انهما من الحب والراوية
اقل قدراً من جميع ما مرّ من الاوزان والاشبار وايضا ملايم لما نقله
الشهيد ره في الذكرى عن ابن طاوس ووجهه بقوله والعلامة ابن
طاوس ره ذكر وزن الماء وعدم مناسبة للمساحة بالاشبار ومال
الى رفع النجاسة بكل ما روي وكانه يحمل الزايد على الندب انتهى وما قال
الشيخ البهائي في الحبل المتين بعد ذكر ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن
قول القميين انتهى مشعر بان القدر المعتبر عندهم اقل من جميع الاقدار
المروية فتامل وايضا ملايم لما قيل ان للكر مقادير مختلفة يكفي العمل
باقلها ويفضل عليه باوسطها ويفضل عليهما باكثرها ولا يجوز الانتقال
الى التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلايم الطريقة المشهورة بين
جمهور الفقهاء حيث اختار كل منهم في تقديره قدراً خاصاً من الوزن

بيان ملايمة هذا التوجيه لما ورد في تقدير الكر بالحب وما يشبهه ولما نقل عن ابن طاوس ولما قيل ان للكر مقادير مختلفة

بيان ان التوجيه المذكور غير ملايم للطريقة المشهورة بين الجمهور

او ما عيننا من المساحة او امر دائر بين وزن معين ومساحة معينة
ولم يعتبر الا ما يطابقه الا على تأويل بنحو من المطابقة فان الشيخ ره جعل
الوزن الذي ذهب اليه اصلا في باب الكر وما اعتبره من المساحة مبنيا
على مطابقته له قال ره في الاستبصار في ذيل ذكر رواية الوزن بعد ذكر
الروايات التي في المساحة فلا ينافي هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لانا كنا
ذكرنا في كتابنا تهذيب الاحكام ان العمل على هذا الخبر على ما نص الشيخ
المفيد ره وحملنا ما ورد من التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقا
لذلك بان يكون مقدارهما المقدار الذي يطابقهما فكانه جعل للناظر طريقان
احدهما ان نعتبر الارطال اذا كان لنا طريق اليه واذا لم يكن طريق الى ذلك
اعتبرنا الاشبار لان ذلك لا يتعذر على حال من الاحوال انتهى وظاهر العلامة
والشهيد ومن تبعهما ره انهم جعلوا خصوص المساحة المختارة عندهم
اصلا الا انهم فرعوا اختيار العراقي في الارطال دون المدني على مناسبته
التي في حكم المطابقة لما استوه من المساحة وظاهر الصدوق ره انه
جعل كلا من الوزن المخصوص والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا
يتخير المكلف في العمل بايهما شاء اذ اختياره من الوزنين اكثرهما ومن المساحة
اقلها وعدم تقييده بمناسبة احدهما للآخر دليل على ذلك هذا حكاية للاقوال

والآراء

والآراء مع الاشارة الى بعض ما لها وعليها في هذا الباب وانت اذا احطت
بها تبين لك ان قدر الكر عند من اعتبره من اعاظم الفقهاء قدس الله
اسرارهم لا يخرج عن احد اربعة احتمالات الف ومائتي رطل عراقي
او الف ومائتي رطل مدني او سبعة وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة في ثلثة
او اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف
في مثلها ولما مر ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره
من جمهور الخاصة تصير الاحتمالات بذلك الاعتبار خمسة لا ستة
كما يسبق الى بعض الاذهان من جهة سراية هذا الخلاف الى المدني ايضا
لكونه رطلا ونصفا بالعراقي مطلقا كما سبق بناء على ان القائل
بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الخاصة فلا يحتمل المدني عنده
الا ما كان يكون رطلا ونصفا بالتفسير المعتبر عندهم ثم ان المناسب
لما قصدناه من توضيح طريق الاحتياط تحويل تلك المقادير الخمسة
كلها من الارطال والاشبار الى وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي
والمثقال الصيرفي ورد بعضها الى بعض آخر منها كالارطال الى الاشبار
حتى يصير الجميع من قبيل واحد وزنا او مساحة فتبين نسبة كل واحد
منها الى الآخر فيتيسر للمكلف اختيار الاحتياط في كل حال من الاحوال

بيان انحصار احتمالات قدر الكر عند اعاظم الفقهاء في خمسة

تحرير المقادير الخمسة كلها من الارطال والاشبار الى المن والمثقال

فنقول بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل العراقي والمدني ونسبة
كل منهما الى المثقال الصيرفي والمن التبريزي وعلى ما ضبطناه سالفاً في
رسالتنا الموسومة بميزان المقادير من ان ما يملأ من الماء المتوسط
في الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن اربعة امنان
تبريزية وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفياً ان قدر الف و
مائتي رطل عراقي على تفسير جمهور الخاصة في الرطل مائة وثمانية واربعون
منا تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون مثقالا صيرفيا وستة اسباع
مثقال وقدره على تفسير العلامة فيه مائة وستة واربعون منا وخمسمائة
وثلثة وستون مثقالا وثلثة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا
من مثقال وقدر الف ومائتي رطل مدني انما هو مائتان واثنان وعشرون
منا تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر مثقالا صيرفيا وسُبعا مثقال
وقدر سبعة وعشرين شبرا مكسرا هو مائة واربعة وعشرون منا تبريزيا
واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقدر اثنين واربعين شبراً وسبعة
اثمان شبر هو مائة وستة وستون منا تبريزيا وخمسمائة وثلثة
وستون مثقالا صيرفيا ونصف مثقال فالاكثر قدراً من تلك
الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما

رحمهم الله

بيان ترتيب المقادير الخمسة من الكثرة الى القلة تسهيلا لرعاية الاحتياط فيها ٥

رحمهم الله في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا في الوزن
ثم يتلوه الثاني الموافق لقول العلامة الحلي ره في الوزن ثم يتلوه
الرابع الموافق لقول الصدوق وساير القميين رحمهم الله في المساحة
وهكذا النسبة عند رد الجميع الى الاشبار ايضا فان الصورة الاولى
في الترتيب الاخير المرعي فيه الاكثر فالاكثر موافقة لثمانية واربعين
شبرا وكسر قريب من خمسة اتساع شبر والصورة الثانية فيه مطابقة
لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر والصورة الثالثة فيه
موافقة لاثنين وثلثين شبراً وكسر قريب من اربعة اتساع شبر والصورة
الرابعة فيه قريبة من تمام اثنين وثلثين شبراً والصورة الخامسة
فيه مطابقة لسبعة وعشرين شبرا فاتضح بالتفاصيل المذكورة
والمراتب المرتبة طريق سلوك الاحتياط وتفاوت مراتبه ويتضح
ايضا لمن تامل فيها بعد التذكر لما مضى حق القول في مباحث شريفة
من هذه المسئلة غير منقحة الى الآن بين القوم على وجه ترتضيه الطبايع
السليمة منها ان ما ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه في المختلف من ان
مبلغ القلتين موافق لكل من وزن الف ومائتي رطل ومقدار مائة شبر وهو

بيان ضعف مذهب ابن الجنيد وما يتوجه على عبارة العلامة في المختلف في هذا المقام ٥

وقال الشهيد في الذكرى وابن الجنيد اعتبر القلتين ونحو مائة شبر منه رحمه

مستلزم لتوافقهما ايضا فى القدر من بعيد التوهمات لوجهين الاول
ان معتمد اهل اللغة ذكروا ان القلة حب عظيم معروف بالحجاز
والشام وان القلتين تسعان قدر الراوية من الماء التى بقدر حمل
بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون بقدر حمل بعير لا يبلغ وزن الف
ومائتى رطل عراقى فضلاً عن المدنى ثم فضلا عن مقدار مائة شبر
الثانى ان المدنية من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية لا تبلغ
الى مبلغ خمسين شبرًا فكيف يمكن ان يكون موافقة لمائة شبر هذا
هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه العلامة فى المختلف بقوله وهذا
قول غريب لان اعتبار الارطال يقارب قول القميين ويكون مجموع
اشباره تكسيرًا عندهم سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين واربعين
شبرا وسبعة اثمان شبر انتهى فيكاد يكون اغرب منه اما اولا فلحمل
الارطال فى كلامه على المدنية مع انه ذكر فى مسئلة اختلاف القوم فى
كون المراد من الارطال عراقية او مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا
ا(و) لم يقيدا باحدهما واما ثانيا فلانه على هذا الحمل لا وجه لقوله يقارب
قول القميين فانه مشعر بتفاوت ما وهو مفقود واما ثالثا فلان
الضمير فى قوله مجموع اشباره ان كان راجعًا الى قول القميين حتى

يكون

يكون حاصل الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال بحسب تكسير الاشبار عندهم
على قدر سبعة وعشرين شبرًا وعند الشيخ على قدر اثنين واربعين و
سبعة اثمان شبر فكيف يبلغ الى مائة ففيه ان القميين لا يقولون بمطابقة
قدر ما اختاروه فى وزن الكر لقدر ما اختاروه فى مساحته من قدر
سبعة وعشرين شبرًا كما مرت الاشارة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك
مع نهاية التباين بين مقداريهما وان الشيخ ايضا لا يقول بمطابقة
قدر مختار القميين فى وزنه من الارطال المدنية لقدر ما اختاره فى
المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر وكيف يجتمع
القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا من القميين والشيخ
لو ادعى تلك المطابقة لما يضر بابن الجنيد الا بعد اثباتها واين ذلك
وان كان الضمير راجعًا الى الكر حتى يكون حاصل الايراد ان قدر الكر
بحسب المساحة عند القميين كذا وعند الشيخ كذا فلا يلايم تمهيد ان اعتبار
الارطال يقارب قول القميين بل المحصل له اصلا فان نقل مذهبهما
فى مساحة الكر فى مقام رد مذهبه فيها مما لا طائل تحته وهل هذا الا
مثل ان يقال فى مقام رد قول الصدوق فى التكسير ان مجموع اشباره عند
ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى **ومنها** ان ما حكى عن القطب الراوندى

بيان ضعف مذهب القطب الراوندي
وما يتوجه على بعض الاجلة
والشيخ البهائي ره في هذا
المقام منه

من تقدير الكر بما بلغ مجموع ابعاده عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار
الضرب والتكسير مبني كما مر على حمله ره ما وقع في رواية ابي بصير من لفظة
في على ما يفيد المعية والجمع لا الضرب واستعمالها في هذا المعنى وان كان
واقعا في مثل قولهم عليهم السلم في قدر مسافة القصر بريد في بريد
لكن من حملها في هذه الرواية عليه يلزم ان يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت
كيفية توزيع المجموع المذكور على الابعاد الثلثة اذ عند تساوي ابعاده
يكون اكثر قدرا من ساير صوره المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور
في مساحته وعند اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا لمقدار بعض
المذاهب الاخر وزنا ومساحة وتارة واقعا بين بعضها وبعض
اخر وتارة ناقصا عن المجموع فاحشا او غير فاحش وايضا يلزم
ان يكون قدر معين من الماء مما يبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا عند
كونه على بعض الاشكال كستة اشبار في ثلثة في واحد ونصف وغير كر
عند كونه على شكل آخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا يلزم ان يكون
مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع ابعاده عشرة و
نصفا كخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن الكر وقدر شبر بل اقل
فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زايدا عليه وايضا يلزم عدم انتهاء

صورة

صورة المفروضة المختلفة قدرا في جانب القلة الى حد لا يمكن ان يفرض اقل
منه كما لا يخفى على ذي دربة في خواص المقادير ومبالغ المساحات فما
ذكره بعض اجلة المتاخرين ان ابعد الفروض ههنا ما لو كان لكل من عرضه
وعمقه شبرا وطوله عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل محل المناقشة
بان الابعاد الثلثة في الفرض الذي ذكره زايد على عشرة ونصف كما هو
المفروض غريب جدا وايضا اعتراض الشيخ البهائي ره في الحبل المتين
عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما كان طوله تسعة اشبار وعرضه شبرا
واحدا وعمقه نصف شبر لا يخلو عن غرابة فتدبر ثم لما كان صدور
مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب الراوندي مستبعدا
تصدى الشيخ البهائي فيه لنحو توجيه وتاويل له بقوله والذي يظهر ان
مراده طاب ثراه ان الكر هو الذي لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها
عشرة اشبار ونصفا وح ينطبق كلامه على المذهب المشهور والله
اعلم بحقايق الامور ومنها ان الشيخ ره بناء على ما ظهر مما سبق
جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكر ثم اختار في المساحة
قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر لا قدر سبعة وعشرين
كما اختاره الصدوق قدس سره لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه

كلام مع الشيخ في زعمه موافقة
الارطال العراقية للمساحة
المشهورة بل ساير المساحات
منه

فلا يخفى انه لو اراد المطابقة الحقيقية لكان ظاهر الفساد لما تبين
ان التفاوت بينهما باكثر من ثمانية واربعين منا تبريزيا ولو اراد
المطابقة الحكمية الاضافية بمعنى انه اقرب الى الوزن المذكور
مما اعتبره الصدوق لكان ايضا مقدوحا بان التفاوت بين
وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة
اقل من ذلك فانه لا يصل الى خمسة وعشرين منا فالوجه ان يوجه
بانه اراد بالمطابقة المذكورة عدم نقصان مبلغ الاشبار المذكورة
عن مبلغ الوزن الذي جعله مناط المقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة
لانه من جهة تيقن بلوغه الى قدره فلا يضر كونه زايدا عليه وانما المضر
نقصانه عنه كما في مختار الصدوق ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه
انما هو ملايم لما فعله الشيخ في بعض كتبه الفقهية كالنهاية حيث اختار
في المساحة هذا القدر المعين واما ما قال في التهذيب بعد ذكر رواية
الوزن فاما الاخبار التي رويت مما يتضمن التحديد بثلثة اشبار
والذراعين وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما رويناه تناقض
لانه يمتنع ان يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف ومائتا رطل انتهى فتوجيهه خصوصا بالنسبة الى الرواية التي اختارها

كلام مع العلامة ره في تعليله مخالفة ابن بابويه في الوزن بانه يستلزم تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين ٥

لا ظ

الصدوق

الصدوق ره مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل ومنها ان العلامة
ره في المختلف بعد اختياره ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة الكر
خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال العراقية تناسب
رواية الاشبار بخلاف المدنية فانها تفضل عليها ومن المستبعد
تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين انتهى ولا يخفى ان هذه الطريقة
انما تسلم عن الاستبعاد المذكور اذا لم تفضل الارطال العراقية
على حاصل المساحة المذكورة في القدر وقد تبين انها عنده زايدة
عليه باكثر من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم ايضا تحديد
الشيء بامرين مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل من الاختلاف
الواقع بين تحديد ابن بابويه نعم لو كان علل هذا الاختيار بمحض
كون هذا الوزن انسب الى تلك المساحة من الوزن الذي اعتبره ابن
بابويه لعدم كون التفاوت بينهما فاحشا لكان له وجه
ومنها ان الشهيد ره في الذكرى بعد ما اختار في قدر الكر المساحة
التي ذهب اليها الشيخ قدس سره حمل الارطال على العراقية معللا
بكون هذه الارطال انسب بالمساحة المذكورة من المدنية وانت
خبير بعد الاطلاع على ما مر بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة

كلام مع العلامة ره في حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية ٥

كلام مع الشهيد ره في حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية ٥

الى المساحة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين منًّا وتفاوت المدنية
بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين منًّا فلا يكون انسب به منها
بل الامر بالعكس على انه لو فرض كونهما متساويين بل كون تفاوت
المدنية اكثر ايضا لكان الانسب به اختيارها دون العراقية بناءً على
زيادة تلك على المساحة المذكورة ونقصان هذه عنها اذ المتيقن بحصول
النصاب الشرعي الذي مناطه قدر المساحة المذكورة يحصل من المدنية
الزايدة لا العراقية الناقصة وان كان قدر نقصانها عنها اقل من
قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا في توجيه اختيار الشيخ ره واذا عرفت
ما ذكرنا ظهر عندك سقوط ما به تفصّى الشيخ البهائي ره في حواشي رسالته
الموسومة بالكرية عما يظن من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس
سره من كون العراقية انسب بالمساحة المختارة عنده وعند الجمهور
وبين ما ادعى العلامة ره من كونها انسب الى المختار عنده وعند ابن
بابويه بناءً على ان الارطال العراقية ان ناسبت مذهب ابن بابويه
كما قال العلامة بعدت عن مناسبة مذهب الجمهور بل تكون الارطال
المدنية انسب به منها اذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة
قريب من التفاوت بينهما في الوزن بقوله مراد الشهيد ان الاعتبار

الرطل

كلام مع الشيخ البهائي ره فيما تفصّى به عن التصادم بين دعوى كل من العلامة والشهيد ره ان العراقية انسب الى المختار عنده من المساحة

الرطل العراقي يناسب التقدير بالاشبار على كل من الروايتين بخلاف
الرطل المدني فانه شديد البعد عما تقتضيه رواية القميين انتهى قال
ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع فقهائنا القائلين
بنجاسة الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة في تحديد الكر سوى
ابن الجنيد والقطب الراوندي والسيد المرتضى رحمهم الله تعالى منحصر في ثلثة
احدها المفهوم المردد بين الارطال المدنية وما بلغ تكسيره الى سبعة
وعشرين شبرًا كما ذهب اليه الصدوق ومن تبعه وثانيها المفهوم
المردد بين الارطال العراقية وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين
شبرًا كما هو مذهب العلامة وثالثها المفهوم المردد بين الارطال
العراقية وما بلغ تكسيره الى اثنين واربعين شبرًا وسبعة اثمان
شبر كما هو المشهور المعمول به عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذي
لا ينقص قدره عما تصدق عليه الكليات الثلثة جميعًا يكون كرًّا
باتفاقهم والعمل به مقبولا عند جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم
ان المقدار الاوسط من المقادير الخمسة التي رتبناها وهو ما يكون
بالوزن مائة وثمانية واربعين منًّا وكسرا وبالمساحة اثنين
وثلثين شبرًا وكسرا متصف بالوصف المذكور ومصداق للقضية

حصر المذاهب المعوّل عليها في تقدير الكر في ثلثة وبيان قدر مقتضى الاحتياط منها وزنا ومساحة

المشهورة المصدّرة بخبر الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم
الثالث الذى احد فرديه هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور
الموافقة لهذا المقدار وزايد على ما يصدق عليه المفهوم الاول
والثانى بقريب من اربعة وعشرين منّا موافق لقريب من ستّة
اشبار فانّ احد فردى ذينك المفهومين هو ما بلغ تكسيره الى سبعة
وعشرين موافق لمائة واربعة وعشرين منا وكسر واما ابن
الجنيد والقطب الراوندى رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما
واما المرتضى قدس سره فالمعلوم من مذهبه هنا ليس الا موافقة
لابن بابويه فى القول بالارطال المدنية ولم ينقل منه شى فى تعيين
احد المساحتين فان كان فيه ايضا موافقا له فالحال كما
ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او متفردا باعتبار الارطال
دون شى من المساحتين تصير الاقوال المعتبرة اربعة ويكون
مصداق الجميع المقدار الثانى او الاول فتدبر وبهذه الفايدة الجليلة
الجديدة نختم الكلام فى تلك المسئلة السديدة واما المسئلة الثانية
فاعلم ان العصير العنبى باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه
تتعلق به احكام شرعية الحكم الاول الحرمة اتفق فقهاؤنا

بيان معنى الغليان المترتب عليه الحرمة فى العصير العنبى اتفاقا

رضوان

رضوان الله عليهم على تحقق الحرمة فيه بمطلق الغليان المفسّر بالقلب
فيما روى فى الكافى والتهذيب عن حماد عن ابى عبد الله عليه السلم
قال سألته عن شرب العصير قال تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه
قال قلت جعلت فداك اى شى الغليان قال القلب الحديث و
المراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله اعلاه
ولعله هو المقصود من النشيش فيما روى فى الكافى وغيره عن ذريح
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اذا نشّ العصير وغلى حرم
الحديث فان النشيش هو صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى
ذلك يكون العطف بالواو فى الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود
من النشيش حالة مقارنة للغليان او متقدمة عليه فيكون العطف
لمحض الجمع او الترتيب للاشعار بعدم انفكاك احدهما عن الآخر او
عدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع فى نسخ التهذيب من
لفظة او بدل الواو هنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض
الفقهاء فى هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان
المراد به معنى القلب او النشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان
كما قيل فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه فى الرواية وان كان

بيان حال الاشتداد المنضم الى الغليان فى عبارة بعض الفقهاء

بيان حال الاشتداد المنضم استقلال الغليان فى سببية الحرمة وكون القلب والنشيش واصابة النار دلالات عليه

المراد به معنى آخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه معتبراً معه فى تحقق
الحرمة فلا دليل عليه فى الروايات بل انها تدل على استقلال مجرد
الغليان فى علية الحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل
الدلالة عليه كالقلب والنشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روى
فى الكافى والتهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع
قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد
من جملة اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب
واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر
هذه الرواية فليس بمقصود فانها بدلالة رواية حماد وغيرها
من العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسبباً عن
الاصابة المذكورة او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثانى ره فى
شرح اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره وعد صاحب
الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه فى
التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب وخصوصية الغاية
المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التى يتحقق بهذا

السبب

ذكر ذهاب جمع من الفقهاء الى نجاسة العصير بالغليان واختلافهم فى التخصيص والاشتراط والاطلاق

السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه بنفسه
انما يكون غاية حرمته مع الحلية بدون ذهاب الثلثين كما عرفت الحكم
الثانى النجاسة ذهب ابن حمزة فى الوسيلة الى تخصيص النجاسة
فى العصير المذكور بصورة غليانه بنفسه لا بغيره كالنار وظاهر ما
ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم ولكنهما اشترطا مع الغليان
الاشتداد والشهيد ره فى البيان بعد ذكر نجاسة المسكر المائع
بالاصالة قال والحق بها عصير العنب اذا غلى واشتد بمعنى الثخانة
وفى الذكرى بعد نقل كلام المحقق فى المعتبر ولا ينجس الا مع الاشتداد
قال وكانه يرى الشدة المطوية اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى
وبعض المتاخرين عد العصير اذا غلى من النجاسات بدون تخصيص
او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص
والاشتراط والاطلاق ولا مستند لشىء من هذه المذاهب فى الروايات
المضبوطة المعمول بها صرح به الشهيد الاول ففى البيان قال لم اقف
على نص فى تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه
واشتداده وفى الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف
العلامة فيها فى نهايته قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة

ولا نص على نجاسة غير المسكر وهو منتف هنا انتهى وكذا صرح به
الشهيد الثاني في شرح الشرائع فقال والقول بنجاسة العصير هو
المشهور بين المتأخرين ومستنده غير معلوم بل النص انما دل
على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا تغفل عن ان ما ذكره العلامة
في المختلف بقوله والخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى
قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا
كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار
وابن ادريس وقال ابو علي بن ابي عقيل من اصاب ثوبه او جسده
خمر او مسكر لم يكن عليه غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا لا
لانهما نجسان وكذلك سبيل العصير والخل اذا اصاب الثوب و
الجسد وقال ابو جعفر بن بابويه لا باس بالصلوة في ثوب اصابه
خمر لان الله تعالى حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته
مع انه حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها لنا وجوه
الاول الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين
في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ
ره الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا

نقل كلام من العلماء في بيان نجاسة العصير مع ما يتوجه عليه من الايرادات

الفقاع

الفقاع بذلك وقولا السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع
منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته و
الاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل احادا انتهى
غريب من وجوه الاول حكمه بنجاسة كل مسكر بدون استثناء
غير المايع بالاصالة مع انه مستثنى عنده بالاتفاق والثاني حكمه
بنجاسة العصير المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا مع انه لا خلاف
في طهارة بعض انواعه قبل ذهاب ثلثيه اذا صار خلا كما سيجيء
والثالث حكمه بها بدون اشتراط الاشتداد مع تصريحه به في
ساير كتبه والرابع نسبته القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير
المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ والمرتضى رحمهما الله
مع ما ترى من خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر
من تصريح الشهيد ره مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من راى
تصانيفه بعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع
عدم ادخال احد ممن عده في جملة العلماء المذكورين والخامس
دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور
بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما هو في خصوص

للخمر وما نقله عن الشيخ خال عن ذكر العصير بل عن ذكر عدم الخلاف في غير الخمر فتامل الحكم الثالث والرابع الحلية والطهارة لما كان الغليان الموجب للحرمة والنجاسة على وجهين كونه بغير النار وكونه بالنار ومرجع كل منهما اما على صيرورته طلاء او خلا تكون الاحتمالات العقلية اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورته طلاء بغير النار يكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اصابة النار ويعبر عنه بنفسه وان كان باعداد حرارة من الهواء او الشمس الثاني ان يصير طلاء بطبخه على النار الثالث ان يصير خلا بعد ان اصابته النار ببقائه على حاله مدة ولا خلاف في حلية الاول وطهارته مطلقا ولا في حلية الثاني وطهارته بشرط ان يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه واما الثالث فصريح ما ذكره الشيخ ره في النهاية بقوله والعصير لا باس بشربه وبيعه ما لم يغل وحد الغليان الذي يحرم ذلك هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه و بيعه الى ان يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحد ذلك هو

بيان الحلية بعد الحرمة في العصير وكذا الطهارة بعد النجاسة على القول بها مترتبة على صيرورته خلا بنفسه او طلاء بالنار

بيان حال صيرورة العصير خلا بعد اصابة النار

ان

ان تراه قد صار حلوا او يخضب الاناء ويعلق به او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل به و يترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في الوسيلة بقوله فان كان عصيرا لم يحل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يحل اما غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم ونجس الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس او يخضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا حل خلا كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان طاهرا وظاهر المحقق حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من قبل نفسه او بالنار و لا يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد عند تعداد الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى و اشتد الا ان ينقلب خلا او يذهب ثلثاه انتهى وكذا في القواعد والشهيد حيث قال في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس ان يكون حلالا

ايضاً وظاهر ما مر من رواية ابن سنان وكذا ما روى في الكافي
عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العصير يطبخ بالنار
حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى
فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مؤيدان لقول
الشيخ وابن حمزة بل قولهما مبني على حفظ ظاهرهما ولكن لا يخفى
امكان تاويلهما بنحو من التخصيص فلا ينافي قول المحقق و
العلامة والشهيد ولعل هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب
لتعميم حلية كل خمر وطهارتها بعد الحرمة والنجاسة بصيرورتها
خلاً فان مصير العصير مطلقا الى الخلية انما يكون بعد الخمرية
كما هو المشهور وكل خمر تحل وتطهر بصيرورتها خلا وان كان
بنحو علاج كالقاء الملح فيها على ما هو المفتى به بين الطائفة و
الله اعلم بحقيقة الحال هذا هو تصوير اصول هذه المسألة و
تنقيح حقايقها وقد بقي تحرير بعض فروعها وتوضيح دقايقها
منها ان الاحكام المذكورة مخصوصة على المشهور بالعصير العنبي
قال الشهيد ره في الدروس ولا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل
فيه نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح لذهاب ثلثيه بالشمس

بيان حال العصير من الزبيب ومن التمر

غالبا

غالبا وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين و
هو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر
عن اخيه ع حيث سأله عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب
ثلثاه فقال لا باس واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم
يسكر وفي رواية عمار وسئل الصادق ع عن الفضوح كيف نصنع
به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان مراده
بالنشيش هنا السكر او ما يؤل اليه لا ما مر من الغليان او ما يقرب منه
كما هو المعروف لسياق كلامه هنا ولتصريحه بما ينافيه في اللمعة
بقوله ولا يحرم من الزبيب وان غلى على الاقوى ثم ان الشهيد الثاني
ره في شرحها بعد الاستدلال على هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب
وباصالة الحل وباستصحابه وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب
من التحريم لمفهوم رواية علي بن جعفر قال وسند الرواية والمفهوم
ضعيفان فالقول بالتحريم اضعف اما النجاسة فلا شبهة في
نفيها انتهى ولا يخفى ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة
في هذا المقام بضعف الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني
لا يخ عن خفاء لتساوي مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه

توجيه الفرق المذكور في كلام الشهيد
الثاني ره بين تحريم عصير الزبيب
ونجاسته بضعف الاول وعدم
الشبهة في انتفاء الثاني

فيه لما مر من عدم النص على نجاسة العصير مطلقا وعدم القول
بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون ههنا الا بالتحريم
ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة ههنا اتفاقيا وايضا
لا يخفى ان كل ما استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب سوى
ذهاب ثلثيه بالشمس جار في عصير التمر ايضا والاخران منها
موجهان ولكن تمسكهم بالاولى اي خروجه عن مسمى العنب
مشعر بوقوع تقييد العصير بالعنبي فيما يدل على حرمته بالغليان
والحال ان الروايات المشهورة في هذا الباب خالية عن هذا
القيد فلو تمسك القائل باستواء الزبيب والتمر للعنب في
ذلك بتلك العمومات لما يخلو عن قوة ثم ان الشهيد ره كانه
مائل على ما يفهم من كلامه الى الحاق التمر بالعنب دون الزبيب
ولعل الوجه فيه الفرق بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب
بالشمس دون التمر وتفاوت دلالة الروايتين بحسب الضعف
والقوة فتدبر ومنها ان ذهاب الثلثين في العصير الخالص
محلل بلا شبهة كما مر فهل يكفي في الممزوج بغيره ايضا ذلك ام لا
فقد روى في الكافي والتهذيب عن عقبة بن خالد عن ابي

كلام مع الشهيدين ره في مستدلهما على عدم حرمة العصير من الزبيب بخروجه عن مسمى العنب سه

توجيه ما قال الشهيد الاول ره من الحاق التمر بالعنب دون الزبيب سه

بيان حال العصير الممزوج بغيره عند ذهاب ثلثي المجموع سه

عبدالله

عبدالله عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب
عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون
رطلا وبقي منه عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا
فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الحديث فاكتفى عليه السلام في
الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية في هذا
الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما هو لاحد
امرين اما لظهور اندراج الصورة المسؤلة في موضوع تلك القاعدة
كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فاجيب بان كل شيء
طاهر ما لم يعلم نجاسته واما لظهور عدم اندراجها فيه كما اذا
سئل عن حال الماء القليل الملاقي للنجاسة فاجيب بان الماء
اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل الجواب
فيما نحن فيه كفاية هذا الطبخ في الحلية وعلى الثاني عدم
الكفاية وقد حمله الاستاد دام ظله في شرح الكافي على الاول
معللا بذهاب الثلثين في تلك الصورة عن كل من الممزوج و
الممزوج منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني ايضا معللا بظهور
ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من الذاهب من العصير مع

مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر كما روى في التهذيب
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ان العصير اذا طبخ
حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال الحديث ان المعيار هيهنا
ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون الموصول في قوله ع انما ما
طبخ على الثلث عبارة عنه لا عن كل شيء او كل مايع كما لا يخفى
وان الشيخ ره في النهاية في كلامه الذي نقلنا عنه ذكر لذهاب
ثلثي العصير الذي هو مناط الحلية ثلث علامات الاولى صيرورته
حلوا والثانية خضبه الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب
ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان
فمذكورتان في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان من روى
في التهذيب عن عمر قال قال ابو عبد الله ع اذا كان يخضب
الاناء فاشرب وعن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلم قال
العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف ثم
يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة
في رواية معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن البختج
فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه فقد ذهب

بيان ان كلا من حلاوة العصير وخضب الاناء وذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار علامة مستقلة لذهاب ثلثيه

ثلثاه وبقي ثلثه فاشربه فان ظاهرها وان كان في بادي النظر
لا يدل على كون الحلاوة علامة مستقلة لانضمامها الى غيرها
ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن يزيد وما روي
في التهذيب ايضا عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله
ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد
طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا
تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث
ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث
قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال نعم الحديث من حيث
انهما دالتان على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية
يحكم بانه يجب ان يكون المراد فيها ان كلا من الحلاوة والخضب
وقول صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب
ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية علامة مستقلة وعطف
بعضها على بعض فانها لو لم تحمل على ذلك لكانت تحمل اما على ان
المجموع علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان بعضها
علامة مستقلة دون بعضها فيتشوش به نظم الكلام ولا يليق

كلام مع ابن حمزة ره في اكتفائه عن ذهاب الثلثين بذكر ذهاب النصف ونصف السدس وفي جعله مجموع الحلاوة والخضب علامة واحدة

ذلك بشاهم عليهم الصلوة والسلم ثم ان ابن حمزة ره في عبارته
التي مر نقلها من الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب الثلثين الذي
هو المناط الحقيقي بذكر ذهاب النصف ونصف السدس اعتمادا
على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالنار وجعل ايضا مجموع الخضب
والحلاوة علامة واحدة فرد بينهما وبين الذهاب المذكور
ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر
عن المراد فان ما يذهب منه بعد ما ينزل به ويترك حتى يبرد
يكون ايضا ذاهبا بالنار نعم لو كان قيد بما قيد به الشيخ
ره بقوله وهو على النار لكان مفيدا للمطلوب فالاحسن
هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان فتذكر ومنها انه
يمكن في تقدير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل
ومعلوم ان نسبة الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة
بحسب الاعتبارين لتقدم ذهاب جزء مفروض منه بحسب
الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة
ويمكن ان يستدل ايضا بان نقصان الكيل والوزن هناك
مسبب عن انقلاب بعض اجزائه الى الهواء ومعلوم ان

المنقلب

المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء هو الالطف فالالطف وان
اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف فما ينقص من وزنه
بالانقلاب المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله به دائما
على ان نقصان الحجم قد يكون بسبب آخر ايضا كالمداخلة بعض
الاجزاء في قوام بعض آخر ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما
نحن فيه بناء على ان الحرارة موجبة للتخلخل الذي هو ضدها
ساقطة لجواز وقوعها من جهة ما يستلزمه من انفتاح السدد
المانعة عنها وحصول الفرج المعدة لها مع ما يمكن هناك من
ان يكون في بعض الاجزاء قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب
وقبض فيدخل بتينك القوتين وزوال المانع وحصول
المعد ما هو من قبيل الاول فيما هو من قبيل الثاني ويستحكم فيه
كما قيل في سبب حصول السواد من ممازجة الزاج والعفص
فتامل فبالجملة تبين ان ذهاب الثلثين في العصير المذكور
من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابهما فيه من حيث الوزن فالعبرة
في هذه المسئلة تعيين ان المراد بالثلثين الذين ذهابهما مناط
الحلية بل الطهارة ايضا على ما مر هل هو الثلثان بحسب الكيل

بيان ما غفل عن تحقيقه العلماء السابقون من ان ما هو مناط الحلية والطهارة ايضا بل هو ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن

فيكون حلالاً طاهراً عند وصوله الى هذا الحدّ او الثلثان
بحسب الوزن فلا تتحقّق الحلية او الطهارة ايضا بعد
تجاوزه عن الحدّ المذكور ووصوله الى هذه المرتبة ولم ار من
العلماء السابقين رضوان الله عليهم من حام حول هذا المطلب
الذى من اهمّ المهمات فى هذا الباب بل فلم ار فى آثارهم ما يدلّ
على تفطّن احد منهم هنا بالتفاوت المذكور وما نحن متكلم
فى تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه من المهمات كان هو التقريب
لذكر هذه المسئلة فى ذيل هذا البحث فنقول ربّما يظنّ فى بادى
النظر ان يكون المعيار للثلث والثلثين هيهنا ما هو بحسب
الكيل لكونه معروفا بين الناس فى امثال ذلك ولسهولته عليهم
من حيث امكان هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة والقدر
وامثالهما من الادوات الدايرة واستغنائه عن ميزان صحيح او
قبان مجرّب لا يطمئنّ به الا بعد تقويمات وتدقيقات
لا يهتدى اليها اكثر الناس ولتيسّر تخمينهم النسبة الكيلية بين
الذاهب والباقى بحسّ البصر ايضا بدون احتياج الى آلة اصلاً
ولكنّه يظهر بعد التامّل فى مفاد الروايات الواردة فى ذلك

ان

ان المعيار هيهنا هو التقدير الوزنى او ما فى حكمه مما يطابقه و
ذلك لانّ حكمهم عليهم السّلم فيما روى عنهم فى هذا الباب بترتب
الحلّية على ذهاب ثلثى العصير وبقاء ثلثه او ما فى معناه من ذهاب
اثنين منه وبقاء واحد يدلّ على وجوب تحقّق فناء هذا القدر
منه بالطبخ فسواء اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن
لا يتحقّق هذا الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزايد على الثلث
بحسب الوزن فانّه مستلزم لامكان بقاء الزايد عليه بحسب
الكيل ايضا لتوافقهما فى العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة
وانّما اشتبهت حال الكيل بعده من جهة حصول القوام و
احتمال مداخلة بعض الاجزاء فى بعض فلا يعرف بمحض الكيل
فى هذا الوقت قدر ثلثى العصير او ثلثه وانّما يعرف بمحض الوزن
فيه ذلك لعدم حصول الاشتباه فى حاله من جهته اصلا ولنوضح
ذلك بمثال فرضنا العصير ستّة امنان موافقا لستّ قصعات
معيّنة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة امنان مطابق لاربع
قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يفنى قصعتان فح
وان كان محال ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون الباقى

بقدر ثلث المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر ثلثيه
ولكن العقل بمعونة ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ يحكم
بامكان كونه زائدا على الثلث بحسب الحقيقة فانه حال كونه
رقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن ان يكون هذا القدر مع
هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة وزن الغليظ
على الرقيق هنا فلا يكون الذاهب والفاني بقدر ثلثيه لبقاء
بعضه بالمداخلة المذكورة في قوام الثلث المذكور فما دام لم
يبلغ حدا يطابق وزنه منين موافقا لقدر قصعتين في حال
رقته لم يتحقق كون الباقي ثلثا والذاهب ثلثين فيكون المعيار
لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه هذا الوزن او ما في حكمه كبلوغه
قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة بين وزني الرقيق
والغليظ اي بين وزني العصير والطلاء عند كونهما على حجم واحد
كنسبة واحد ونصف الى اثنين او كبلوغه قدر قصعة اذا علم
ان النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا وبالجملة يمكن
ان تقوم تلك المعرفة ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة مقام
معرفة الوزن الذي هو المعيار ههنا على ما عرفت فتلخص بهذا

التحقيق

التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثي العصير مطلقا موقوف
على تحقق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك
تكون الحال مشكوكا فيها للتعارض لاحتمال الذهاب وعدم الذهاب
بحسب اعتبار الصورة والحقيقة فلا ترتفع الحرمة اليقينية
الحاصلة باصابة النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة
على تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفي الفاظ الروايات اشارات
لطيفة الى هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقي في مقابل الذاهب
فانه مشعر بان المراد بالذهاب هناك هو الفناء والانفصال
لا ما يشمل الدخول والاندماج في قوام ساير الاجزاء فان الذهاب
بهذا المعنى لا ينافي البقاء في الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر
ذهاب الثلثين في اكثر الروايات مع انه بحسب الظاهر مستغنى عنه
لدفع هذا التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين تحصل الحلية سواء
بقي الثلث او اقل منه فما الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد
تعيين الان الذي هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة و
بداية زمان الحلية فافهم ومثل استعمال لفظة الاوقية فيما
روي عن ابن ابي يعفور في الكافي والتهذيب انه قال اذا زاد

استخراج اشارات لطيفة عن كلام الصادقين عليهم السلام في ان المراد بذهاب الثلثين ذهابهما بحسب الوزن

الطلاء على الثلث اوقية فهو حرام فانها سواء كانت ههنا تمييزا
او مفعولا بحسب التركيب تكون باعتبار انها مفسرة باربعين
درهما صريحة في الوزن بلا شائبة احتمال الكيل فيها فتدل على ان
المعيار ههنا هو الوزن لا الكيل ومثل استعمال لفظ الدوانيق فيما
مر من رواية ابن سنان بقوله عليه السلام حتى يذهب منه ثلثة
دوانيق ونصف فان الدانق في اصل وضعه عبارة عن سدس
الدرهم الذي لا يجري فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود
به هناك ايضا معناه الحقيقي كما فهمه الشيخ ره حيث عبر عنه
في النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق
ونصف ثم انه قد ظهر بهذه الاشارات على طبق ما سبق من الدلالات
انه ينبغي ان يكون الرطل ايضا فيما مر من حديث عقبة بن خالد بناء
على المعنى الاول للجواب مستعملا بمعنى الوزن المعروف فيه لا بمعنى
الكيل كما في بعض الروايات حسب ما فصلناه في المقدمة لانه
لو اخذ هناك بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه
غير كاف في الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية واما بناء
على المعنى الثاني له فاستعماله بمعنى الكيل مناسب بل يصير وجها

توجيه رواية يتوهم منه ظاهرها كون المناط في الحلية ذهاب الثلثين بحسب الكيل منه

آخر لعدم الكفاية فان قلت قد روى عمار الساباطي في باب صفة
الشراب الحلال المتخذ من الزبيب من قوله عليه السلام ثم تكيله كله فتنظر
كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تطبخه فيه
وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء
الى آخر الحديث صريح في ان المعتبر في الثلث والثلثين الكيل دون
الوزن قلنا كلا منافيما يحصل به الحلية في العصير والمراد هناك
كيفية اتخاذ دواء من الزبيب لامراء الطعام واذهاب القراقر
والرياح من البطن كما يدل عليه رواية اسمعيل بن الفضل في هذا
الباب فلا بعد في ان يجب في الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن
حتى يحصل به المقصود الشرعي ويكفي في الثاني ذهابهما بحسب
الكيل فيحصل به المطلوب الطبي فان قلت هذه الرواية من عمار مصدرة
بقوله وصف لي ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى
يصير حلالا قلنا معناه بقرينة روايته الاخرى وغيرها في هذا الباب
حتى يصير نبيذا حلالا اي يكون مثل النبيذ المسكر في النفع دون
الحرمة وكان لظهور هذا المعنى فيه لم يتمسك به القائل باستواء
ماء الزبيب وعصير العنب في وجوب ذهاب ثلثيهما لحصول الحلية

کما قد یتمسک بمفهوم روایة علی بن جعفر علی ما سبق فافهم هذا آخر
ما اردنا ایراده فی هذا البحث وعلی الله التوکل من البدایة الی النهایة

البحث الثامن

البحث الثامن قد برهن اقلیدس فی الشکل الثانی عشر من المقالة
السادسة علی ان کل اربعة خطوط متناسبة یکون السطح
الاول فی الآخر کسطح احد الباقیین فی الآخر وفی الثانی عشر
من السابعة علی ان کل اربعة اعداد متناسبة تکون مسطح
الاول فی الرابع کمسطح الثانی فی الثالث وهذه القضیة الاخیرة
باعتبار ضم قضیة اخری الیها مشهورة بین الحساب من
ان الضرب والقسمة متعاکسان صارت مما ینتفع به کثیرا فی
الحسابیات وما یتبعها فانه یعلم بهاتین القضیتین فی
کل اربعة اعداد بعد العلم بتناسبها بدیهة او برهانا انه اذا
ضرب احد الوسطین فی الآخر وقسم الحاصل علی احد الطرفین
کان خارج القسمة مساویا للطرف الآخر واذا ضرب احد
الطرفین فی الآخر وقسم الحاصل علی احد الوسطین کان
الخارج موافقا للوسط الآخر فای ما کان من تلک الاربعة
مجهولا امکن استعلامه بهذا التدبیر واما القضیة الاولی

فمن

فمن جهة عدم جریان الضرب والقسمة فی الخطوط لا ینتفع بها هذا
النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عروض الاعداد لتلک الخطوط
بفرض انقسامها الی خطوط متساویة هی بمنزلة الوحدات
فیرجع حکمها الی حکم القضیة الثانیة ومن هذا القبیل ما بنوا
علیه الطریقین المشهورین لاستعلام ارتفاع المرتفعات التی
یمکن الوصول الی مسقط حجرها ومن فی ارض مستویة احدهما ان
ینصب شاخص اطول من القامة واقصر من المرتفع فیبصر راس
المرتفع من مکان یمر شعاع البصر من راس الشاخص الیه فبعد ذلک
اذا ضرب قدر ما بین الموقف الی اصل المرتفع فی فضل الشاخص
علی القامة وقسم الحاصل علی ما بین الموقف والشاخص وزید
قدر القامة علی الخارج یکون المجموع هو قدر المرتفع وذلک لان
نسبة ما بین الموقف والشاخص الی ما بین الموقف والمرتفع
کنسبة فضل الشاخص علی القامة الی ارتفاع المرتفع بدلالة
الرابع من سادسة الاصول علی تناسب النظایر من اضلاع
مثلثین حاصلین ههنا مما ذکر مع فرض خط موازٍ للافق
بین البصر والمرتفع فیکون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد

بیان بناء الطریقین المشهورین فی استعلام ارتفاع المرتفعات علی تناسب اربعة خطوط بعد اعتبار عروض الاعداد لها

الوسطين المعلومين فى الآخر على الطرف المعلوم هو قدر الطرف
المجهول هنا اى فضل المرتفع على القامة فبعد انضمام قدر القامة
اليه يحصل تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب وثانيهما ان يوضع
مرآة على سطح الارض بحيث يرى راس المرتفع فيها فح اذا ضرب
ما بينها وبين اصل المرتفع فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما
بينها وبين الموقف يكون الخارج هو قدر المرتفع وذلك لمساواة
نسبة القامة الى ما بين المرآة والموقف لنسبة المرتفع الى ما بين
المرآة واصله لحصول مثلثين متناسبين فى النظاير كما مر
فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين فى الآخر على
الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول اعنى ارتفاع المرتفع
المطلوب ومن هذا القبيل ايضا ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق
الآبار وهو ان ينصب على البئر ما يكون بمنزلة قطر تدويره ويلقى
ثقيل مشرف من موضع معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر
بطبعه فينظر الى المشرق على وجه يكون الخط الشعاعى مقاطعا
للقطر المذكور سواء كان النظر اليه من ثقبتى عضادة الاسطرلاب
او انبوبة او ما شابههما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع المعلوم

بيان بناء طريق معرفة اعماق الآبار على الاربعة المتناسبة على الوجه المذكور سو

من القطر ونقطة التقاطع فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان
نسبة ما بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم
وتلك النقطة كنسبة القامة الى عمق البئر بمثل ما مر فالخارج
قسمة حاصل ضرب الوسطين على الطرف المعلوم هو المجهول
المطلوب وبالجملة ما لم يعتبر عروض الاعداد للخطوط الحاصلة
من الفروض المذكورة ولم يرجع القضية الاولى بهذا الاعتبار
الى الثانية لم يمكن قسمة حاصل ضرب المعلومين من الطرف او
الوسط على المعلوم من احدهما ليخرج المجهول فالعمدة فى استخراج
المجهولات من القضية الثانية فهى قاعدة عظيمة المنفعة جليلة
الفايدة يبتنى عليها الخلاص من مضيق كثير من المشكلات الحسابية
فى المعاملات وساير ما يحتاج اليه الانسان فى احوال المعاش
بل المعاد ايضا عند اتفاقها فى المسائل الشرعية ولما كان
استخراج المجهولات بهذه القاعدة مبنيا على التشابه بين النسبتين
لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجرى فيه ذلك بسبب مداخلة جذر او عدد
معين فلو قيل ان عدد اذا زيد عليه ونقص عنه جذره صار كذا او

بيان عدم امكان استخراج المجهولات بقاعدة الاربعة المتناسبة الا بعد تحقق تشابه النسبتين المعتبرتين فيها سو

ان عددا اذا زيد عليه او نقص عنه العدد الفلاني صار كذا لما امكن
ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة لاختلاف نسبة الجذر والى المجذور واثالها
واختلاف نسبة كل عدد معين الى ساير الاعداد فلا يمكننا في قياس
بعضها على بعض كما هو المناط ههنا بل الطريق في استخراج ذلك
قاعدة الجبر والمقابلة والخطأين او ما يشبههما كالتحليل على ما
سيجيء شرح كل في محله ان شاء الله تعالى فليعلم ههنا انه لا بد ههنا
من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار نسبة احدها الى المجهول
كنسبة احد الباقيين الى الآخر وهذه المعلومات قد تكون ثلاثتها
مصرحا بها في المسئلة وقد تكون اثنان منها مصرحا بهما فيحتاج
الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تفهم وقد تكون واحد منها
مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم
التصريح بشيء منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف القريحة
اما القسم الاول فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم
فسبعة امنان بكم او كم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه في الاول
ثمن سبعة امنان والمعلومات المصرح بها المثمن وهو السبعة
والسعر والمسعر وهما الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة المسعر الى

تقسيم غريب للمسائل الممكنة الاستخراج بالاربعة المتناسبة الى اربعة اقسام

ذكر امثلة قسم الاول وهو ان يكون الغير المصرح به من الاربعة في السوال واحدا فقط

السعر

السعر اي الثلثة الى الخمسة كنسبة المثمن الى الثمن اي السبعة الى
المجهول وايضا بطريقة الابدال نسبة المسعر الى المثمن اي الثلثة
الى السبعة كنسبة السعر الى الثمن اي الخمسة الى المجهول والمال
واحد فيضرب احد الوسطين المعلومين في الآخر ويقسم الحاصل
على الطرف المعلوم يخرج احد عشر وثلثان وهو المط والمسئول
عنه في الثاني مثمن سبعة دراهم والمعلومات الثمن والسعر و
المسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة المجهول الى السبعة
ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب احد الطرفين
المعلومين في الآخر ويقسم على الوسط المعلوم يخرج اربعة
وخمس وهو المط ومثل ان يقال اجير اجرته في الشهر اثنا عشر
درهما فكم اجرته في خمسة وعشرين يوما او في كم من المدة
يستحق خمسة وعشرين درهما فالمسئول عنه في الاول هو
اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات هي اجرة تمام الشهر اي
الاثنا عشر وكلتا المدتين اي الشهر والخمسة والعشرون وظاهر
ان نسبة الاجرة المعلومة الى مدتها كنسبة الاجرة المجهولة الى مدتها
فالخارج من مسطح الطرفين اي الاثنى عشر والخمسة والعشرين

على الوسط المعلوم اى الثلثين يكون عشرة وهو المط والمسؤل عنه
فى الثانى هو مدة استحقاق خمسة وعشرين دينارا فنسبة الاثنى
عشر الى الثلثين كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من
مسطح الوسطين على الطرف المعلوم يكون اثنين وستين و
سدسا وهو المط ومثال ان يقال خراج اربعة جربان من ارض كذا
خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج تسعة جربان منها او فى كم جريب
منها تسعة اقفزة من الخراج فعلى الاول تقسيم مسطح الخمسة والتسعة
على الاربعة فالجواب احد عشر وربع وعلى الثانى مسطح الاربعة
فى التسعة على الخمسة فالجواب سبعة وخمس والضابط فى استخراج
الجواب عن امثال تلك المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين
فى غير جنسه فيقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان تلك
الاربعة نسبة سعر مثلا الى مسعر كنسبة سعر آخر يقال له الثمن الى
مسعر آخر يقال له المثمن وبالابدال نسبة سعر الى سعر آخر كنسبة
مسعر الى مسعر آخر وعلى اى تقدير ان كان احد الطرفين سعرا
يجب ان يكون الطرف الآخر مسعرا وبالعكس وكذا حال
الوسطين فالمضروب والمضروب فيه يكونان دائما غير

ذكر ضابطة فى استخراج الجواب عن امثال المسائل المذكورة فى القسم الاول مع بيان السر فيه

متجانسين

متجانسين والقسمة تقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة ليخرج
الرابع المجانس للآخر وقس عليه الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض
وهذا الضابط هو الصواب لا ما قالوا فى هذا المقام من ان
الطريق هو ان يضرب آخر السؤال فى غير جنسه ويقسم الحاصل
على جنسه فان الرابع الذى هو الآخر ربما يكون مجهولا وعلى تقدير كونه
معلوما يجوز ان يقع المجهول فى اول السؤال كما اذا قيل كم سعر
خمسة امنان اذا كان سعر اربعة ستة فلا يقع الضرب فى
الآخر بل هو المقسوم عليه فلا ينفع فى اصلاحه حمل الآخر فى
كلامهم على آخر المعلومات ايضا فتامل **واما القسم الثانى**
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل
الثالث ايضا فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة
ربح ثمانية عشر فكم راس المال او راس ثمانية عشر فكم الربح
فيفهم من السؤال ان قدر الربح فى كل سبعة ثلثة وان يصرح به
فيترتب الاول بان نسبة السبعة الى الثلثة كنسبة راس المال
الى الثمانية عشر او بان نسبة السبعة الى راس المال كنسبة
ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب احد الوسطين فى الآخر اى السبعة

تزييف ما حسبه كثير من الحسابيين ضابطا فيما نحن فيه

ذكر امثلة القسم الثانى وهو ان يكون الغير المصرح به من الاربعة اثنين

في الثمانية عشر ويقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو
المط ويرتب الثاني بان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة الربح
الى الثمانية عشر او نسبة الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية
عشر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الآخر
على الوسط المعلوم اي اربعة وخمسين على السبعة وهو سبعة
وخمسة اثمان جوابا وقس عليه اذا قيل اشتري بعشرة وبيع بثمانية
فخسر اربعة عشر فكم راس المال او راس المال اربعة عشر فكم الخسران
فالجواب عن الاول سبعون وعن الثاني اثنان واربعة
اخماس والضابط ههنا اذا كان قدر الربح او الخسران معلوما
ان يضرب هذا المعلوم في سعر الشرى ويقسم الحاصل على الفضل
بين السعرين واذا كان المعلوم قدر راس المال ان يضرب هذا
في الفضل ويقسم الحاصل على السعر فاحفظ **واما القسم الثالث**
وهو ان يكون المصحح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل
الباقيين فمثل ان يقال اي عددٍ اذا زيد عليه خمسه صار
سبعة او اذا نقص عنه ربعه صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو
السبعة في الاول والثمانية في الثاني لا غير فيحتاج الى تحصيل

ذكر ضابطة استخراج امثال المسائل المذكورة في القسم الثاني

ذكر امثلة القسم الثالث وهو ان يكون الغير المصحح به من الاربعة ثلثة

عدد

عددٍ ذي خمسٍ صحيح في الاول وذي ربعٍ كذلك في الثاني فيعمل به على طبق السؤال
بسهولة ليحصل عددان نسبة الاول منهما الى الثاني كنسبة المجهول
الى المعلوم المصحح به فيرجع الاول الى ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة
المجهول الى السبعة وبالابدال نسبة الخمسة الى المجهول كنسبة الستة
الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على الستة فيخرج
خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان
نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة الى
المجهول كالثلثة الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على
الثلثة عشرة وثلثان وهو المط ومن هذا القبيل المسئلة
المشهورة سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها
ثلثة اشبار فكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا الثلثة
فيحتاج الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه
يبقى خمسة من اثني عشر فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم
الستة والثلثون على الخمسة يخرج سبعة وخمس وهو المط و
من هذا القبيل ايضا اذا قيل لنا عسل وخل متساويان وزنا
بعنا الخل منا بدرهم والعسل منا بخمسة دراهم فصار مجموع

ثمنهما عشرين فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان مجموع ثمن من واحد
من هذا ومن واحد من ذاك ستة دراهم فنسبة الواحد الى الستة
كنسبة المجهول الى العشرين فالخارج من قسمة العشرين على الستة
ثلثة وثلث فهو المطلوب وايضا اذا قيل خادم مرسومه في
شهر خمسة وعشرون درهما وعشرة امنان من الحنطة فاستحق
في اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم فيفهم
استحقاقه في اسبوع سبعة انه يستحق عشرة ايام عشرة
من جميع الحنطة فيبقى عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين درهما
فنسبة عشرين اليه كنسبة عشرة الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم
مائتان وخمسون على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف هو سعر
المجموع فيكون من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة
كيسات من الدنانير في اولها نصف الثانية وفي الثانية ثلث
الثالثة اخذنا ربع الاول وخمس الثاني وسدس الثالث حصل
لنا تسعة وتسعون دينارا فينبغي ان يحصل عدد ذو ربع يكون
ضعفه ذا خمس وثلثة امثال ضعفه ذا سدس كالعشرين فان
ضعفه اربعون وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون

وله

وله سدس فاخذ من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة وثلثون
فنسبة العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة
وتسعين فبعد ضرب احد الطرفين في الآخر وقسمة الحاصل على
الوسط يخرج ستون فهو العدد الاول فالثانية مائة وعشرون
والثالثة ثلثمائة وستون ومجموع ربع الاول وخمس الثاني وسدس
الثالث تسعة وتسعون **واما القسم الرابع** وهو ان لا يكون شيء
منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الجميع فمثل ان يقال لنا حنطة
وشعير مجموعهما عشرة امنان بدلنا الحنطة بالدخنة سدس من
بربع من فصار المجموع اثني عشر فاي قدر من الحنطة بدل بها
فلما كان تبديل من من الحنطة بهذه النسبة يزيد على وزن المجموع نصفا
يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول الى الاثنين الزايدين
هنا فرضا فيعلم بالضرب والقسمة ان القدر المبدل بالدخنة من الحنطة
اربعة امنان ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة قيل لشخص كم
مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم
بقي فانه يفهم ان الماضي ثلثة اجزاء مما كان الباقي منه اربعة اجزاء
فنسبة هذه الثلثة الى مجموع السبعة كنسبة ساعات المجهولة الى اثني عشر

ذكر امثلة القسم الرابع وهو ان يكون جميع الاربعة غير مصرح به

فيقسم مسطح الطرفين على السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون
الباقي ستة وستة اسباع لانه تتمة خمسة وسبع الى اثنى عشر
او لانه اربعة مما كان الماضي منه ثلثة فنسبة الاربعة الى السبعة
كنسبة ساعاته الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة
وستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة
على حدة ويتفق كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال
الاربعتين فما زاد كما اذا قيل عشر دجاجات بدينار وخمسة
عشر عصافير بدينار ثم يريد ان نشتري بدينار كل واحد منهما على
السوية فكم ثمن كل منهما من هذا الدينار فيفهم منه ان المجموع
خمسة وعشرون وان الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين جزءا
يكون ثمن الرخيص من ذينك المتساويين فرضا عشرة منها
وثمن الغالي خمسة عشر على عكس المثمنين فنسبة العشرة الى خمسة
وعشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار الى المجموع دينار
واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات
من اجزائه الى مجموعه فينسب في الاول العشرة الموافقة لمسطح
الطرفين الى خمسة وعشرين بخمسين وفي الثانية خمسة عشر

بيان احتياج بعض المسائل الى استعمال الاربعتين او اكثر

اليه بثلثة اخماس فتعين باستعمال تينك الاربعتين قدر كلا الثمنين
من اجزاء الدينار وبمعونته قدر ما يشتري كل واحد منهما وهو
ستة فقد ظهر انه اذا ضم الى الدجاجات والعصافير ثالث
كالبطوط يحتاج حله الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة
وهكذا الى قدر الاحتياج ومن هذا الباب المسئلة المشهورة
ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال عسلا والآخر بخمسة خلا
والآخر بتسعة ماء صبت منه في اناء واحد ومزجت سكنجبينا
ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من كل فان الطريق في حلها ان يجمع
تلك الارطال فتكون نسبة قدر ما في القدح الاول من العسل وهو
المجهول الى قدر ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر رطل
مجموع العسل وهو الاربعة ايضا الى مجموع الارطال وهو الثمانية
عشر وايضا نسبة ما فيه من الخل الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر
رطل مجموع الخل وهو الخمسة الى الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه
من الماء الى الاربعة كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فيظهر بضرب
احد الوسطين في الآخر وقسمته الحاصل على الطرف المعلوم
او نسبته اليه في كل من هذه الثلثة ان ما في القدح الاول من العسل

ثمانية اتساع ومن الخل رطل وتسع ومن الماء رطلان والكل اربعة
وبهذا الطريق يتعين ما في القدحين الآخرين من كل منها فتحل
المسئلة باستعمال القاعدة الاربعة المتناسبة تسع مرات و
ههنا دقيقة هي ان المراد بالرطل ههنا يجب ان يكون كيلا لا
وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف اوزان انواع
الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع فيستحيل تساوي
وزني الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكورة مع ان صحة
الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون المراد بالرطل الوزن
المعروف فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض استعمال
قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج ايضا الى معرفة قدر
التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام الثلثة المذكورة في الحجم
المذكور واعتبار هذا القدر في كل منها بعد تشخيص الحجم بالقاعدة
المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب وغيرها من بناء
الجواب على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة وتبين ايضا
ان الجواب عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة
ربما يحتاج الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها

بيان دقيقة غفل عنها الكثير من صنفي كتب الحساب منهم الشيخ البهائي في خلاصته

بيان انه ربما يحتاج استخراج بعض المسائل بالاربعة المتناسبة الى استعمال قاعدة او مسئلة اخرى معها

معها فيه ومن هذا النوع امثال المروي في الكافي عن ابي شعيب المحاملي
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قبل رجلا ان يحفر له بئرا
عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال تقسيم عشرة على
خمسة وخمسين جزء فما اصاب واحدا فهو للقامة الاولى والاثنان
للثانية والثلثة للثالثة وعلى هذا الحساب الى عشرة الحديث
فان استخراج قدر الاجرة في المراتب المفروضة في امثال ذلك
لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة لانه يحتاج ايضا
الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية زيادة اجرة القامة
الثانية على الاولى والثالثة على الثانية وهكذا وبواحد من جملة
ما يحصل من جميع الاعداد من الواحد الى العشرة كما في المثال
المسئول عنه او اقل او اكثر على حسب ما يفرض في غيره بل يحتاج الى
استعمال بعض القواعد التي يستخرج بها حاصل جمع الاعداد على
النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة كما سيجيء ذكرها في ذيل
ترجمة الارثماطيقي للعلم بعدم قصر الحكم الشرعي في الجواب على هذه
الاعداد المخصوصة المذكورة في السؤال بل اعتبار تلك الخصوصيات
فيه على سبيل التمثيل كما هو المتعارف في امثال ذلك فاذا قبل مثلا

يجيء تحقيقه بعد هذا فليلاحظ سو

مثلا ان يحفر اربع قامات بخمسة دنانير فحفر قامتين فالطريق
ان يجمع من الواحد الى الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثنان
فيصير ثلثة فلان نسبة الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة المجهولة
الى خمسة دنانير يعرف انه يستحق بحفر تينك القامتين دينارا
ونصف دينار واذا قيل ان يحفر خمسة عشر بعشرين فحفر
خمسا فلكون حاصل جمع الواحد الى الخمسة عشر مائة وعشرين
وحاصل جمعه الى الخمسة خمسة عشر والخارج من قسمة حاصل
ضرب احد الطرفين فى الآخر وهو ثلثمائة على الوسط المعلوم
وهو مائة وعشرون اثنان ونصف يعرف انه يستحق بحفر
الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين ونصف دينار
من جملة العشرين المذكور ثم لا يخفى ان ههنا دقيقة لم اطلع
على متفطن بها وهى انه لو حمل القامة والقامات ايضا فى الحديث
المذكور على التمثيل كما حمل عليه وهو الظاهر المتبادر المطابق
لنظايره حتى انه اذا فرض بدل القامة قصبة او ذراع او ما
شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما فصلناه فى القامة
لاشكل الحكم المذكور بسبب حصول الاختلاف فى اجرة قدر معين

اشكال عريض فى رواية ابى شعيب عن ابى عبد الله ع لم اطلع على من تفطن به من فضلاء عصرنا لمحرره

بحسب

بحسب اختلاف تقديره بالامور المذكورة بيانه انه اذا فرضنا
قدر القصبة مساويا للقامتين وقدر القامة مساويا لثلث
اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو لكل من قصبتين
واربع قامات واثنتى عشرة اذرع باجرة معلومة فحفر نصفه
فنخرج لو قيس القدر المذكور بالقصبة لكان حافرا قصبة من
قصبتين فكان مستحقا لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة لكان
حافرا قامتين من اربع قامات فكان مستحقا لثلثة اعشارها
وهو اقل من الثلث ولو قيس بالذراع لكان حافرا ست اذرع
من اثنتى عشرة ذراعا فكان مستحقا لاحد وعشرين جزء
من ثمانية وسبعين جزء من الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة
الاعشار ايضا وعلى هذا القياس فبالجملة يلزم الزيادة و
النقصان فى اجرة حفر قدر معين مضبوط باعتبار زيادة
المقياس ونقصانه وهذا كما ترى ولا يخل هذا الاشكال الا بما
هو ظاهر التكلف كالتزام وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة
المذكورة فى الحديث وارجاع غيرها اليها فى الحساب او وجوب
رعاية مقتضى ما يتلفظ به فى عقد الاجارة من المقاييس وان كان

مقياس

مخالفا المقتضى غيره الموافق له فى نفس الامر على ان اعتبار
مخصوص ايضا فى الحكم لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه
لو فرض ان يقبل حفر عشرين قامة بعشرة دراهم فحفر قامتين
ينبغى ان يكون موافقا للصورة المسؤل عنها فى قدر الاجرة
المستحق لها لتوافق النسبتين مع انه كان مستحقا فى الصورة
المذكورة لجزء من خمسة وخمسين جزء من عشرة دراهم ويلزم
ان يستحق فى الصورة المفروضة بالحساب المذكور لثلثة اجزاء
من مايتين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة وظاهر ان هذا القدر
اقل من القدر الاول والعلم عند الله واهله وبهذا نختم الابحاث
المتعلقة بالاربعة المتناسبة ويتلوه الكلام فى الارثماطيقى

تنويع الارثماطيقى الى ثلثة انواع وتفصيل اثنين وثلثين خاصية للنوع الاول

ان شاء الله تعالى **الارثماطيقى** هو لفظ يونانى عبارة عن خواص
الاعداد او عن العلم بها او عن المسائل التى يبحث فيها عنها
فموضوعه العدد كالحساب والفرق ان المطلوب الاصلى فى الحساب
استخراج مجهولاته عن معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات
العارضة له مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية و
هكذا او لبعض احاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع النوع

الاول

توجيه لدخول الواحد فى العدد اذا عرف بتنصيف مجموع حاشيته

الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا فمن جملتها كون كل
عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف العدد به تعريف الشئ
ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول
بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جمع
ما يوجد فيهما فلا ينافى فى خلو احديهما عن عدد كما فى الواحد فانه
نصف ما فوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما فى هذه الصناديق الف تومان
فانه لا يستلزم عدم خلو شئ منها بل لو لم يكن الالف المذكور الا فى
صندوق واحد لكان حقا ولعل هذا التوجيه لادخال الواحد فيه

تزييف ما تكلف بعضهم بادخال الواحد النصف حاشيته التحتانية

احسن مما قيل ان الحاشية اعم من الصحيح والكسر فالواحد ايضا
نصف مجموع حاشيته التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف
اذ الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية
عليه انتهى فانه تكلف ركيك جدا لوجهين الاول ان للاعداد نظما
طبيعيا وظاهر انه هو المناط لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها
بجعل جديد خصوصا اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان
تعيين كسر مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذى ذكره ترجيح
له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح لعدم امكان كسر يكون

اقل قدرًا واكثر قدرًا من الجميع ومع ذلك يرجع حاصل التعريف على
هذا التقدير الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه ضعفا
يجبر ما نقص عنه في احد الطرفين بما زاد عليه في الطرف الآخر وهذا
كما ترى لا يحصل له اصلا والثاني ان توهم سلسلة للكسور فيما
تحت الصحاح مبني على عدم تصور معنى الصحيح والكسر كما هو حقه
فان التحقيق فيه ان ليس للاعداد صحاحًا كانت او كسورًا الا
سلسلة واحدة منتظمة انتظامًا طبيعيًا من الواحد الى لا نهاية
له وانقسامها الى الصحاح والكسور انما هو باعتبار الاطلاق و
الاضافة فان كلًا من احاد السلسلة اذا اخذ مطلقًا فهو صحيح
واذا اخذ مضافًا الى ما يفرض واحدًا فهو كسر فالنصف مثلًا
ليس خارجًا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند
فرض الاثنين واحدًا وعن الاثنين عند فرض الاربعة واحدًا
وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتصور ان يكون
للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شيء منها للمبدئية
لما مرت الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع الكسور
او اكثر منه ومع عدم امكان توالي اثنين منها بلا تخلل شيء

بيان انه لا يمكن ان يكون للكسور سلسلة تحت سلسلة الصحاح كما توهم بعضهم

بينهما

بينهما الجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر تلخيص
بما ذكرنا ان كل عدد اما له حاشيتان هو نصف كليتهما واما له حاشية
فوقانية فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معًا ضعف ما بينهما
وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة في تلك الضعفية
وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين المتصلتين والفوقانية
المتصلة بل هو في كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة
كثيرة وفي الفوقانية المقابلة للواحد فقدان التحتانية فالاربعة
محفوفة اولا بالثلثة والخمسة المتصلتين بها وهما معًا ضعفها
ثم بالاثنين والستة المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد
والسبعة وهما ايضا كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة
هذا النوع كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مربعي حاشيتيه
المتقابلتين اذا كانتا متصلتين به باثنين واذا كانتا متقابلتين
في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة بثمانية عشر وفي الرابعة
باثنين وثلثين وفي الخامسة بخمسين فان الستة مثلا يكون
ضعف مربعها اثنين وسبعين ومجموع مربعي الخمسة والسبعة
اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية

وبهذا يعرف شمول الخواص الآتية ايضا للواحد لاستقلال الفوقانية عنده واحد فقدان التحتانية في احكامها منه

ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلثة والتسعة تسعون
بتفاوت ثمانية عشر وهكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون
في هذا التفاوت انه في الاولى بقدر مضروب الاثنين في الواحد
وفي الثانية بقدر مجموع ذلك مع مضروبه في الفرد التالي للواحد
اي الثلثة وفي الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه في الفرد التالي
للثلثة اي الخمسة وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه آخر في الاولى
بقدر مضروب الزوج الاول في اول المربعات المتوالية اي الواحد
وفي الثانية مضروبه في ثاني تلك المربعات اي الاربعة وفي الثالثة
مضروبه في ثالث المربعات اي التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب
عليك ان المقصود في اكثر الصور المفروضة مشكل بشيء من هذين
القانونين ولا سيما بالاول فانه يحتاج فيه الى ان يتتبع من الواحد
الى العدد الموافق لبعد احد الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض بعد
ضرب بعضها في بعض مع حفظ مراتب الافراد الواقعة فيها فلا تيسر
ذلك اذا بلغت المراتب الى بعض العشرات لمهرة اهل الحساب
فضلا عن بلوغها الى المآت او الالوف كما لا يخفى فنحن نقول
في قانون ذلك ان التفاوت في جميع المراتب انما يكون بقدر

نقل قانونين ذكرهما صاحب نفايس الفنون لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع حاشيتيه المتقابلتين في جميع المراتب

بيان اشكال معرفة النقصان المذكور بشيء من القانونين المذكورين في اكثر المراتب

وضع قانون آخر لمعرفة النقصان المذكور يحصل به المطلوب بسهولة

ضعف

ضعف مربع التفاضل بين العدد وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الاولى
لكون التفاضل بينهما واحدا وضعف مربعه اثنين يكون بقدر
اثنين وفي الثانية لكون التفاضل اثنين وضعف مربعه ثمانية
يكون بقدر الثمانية وهكذا ففيما بلغ التفاضل فيه الى المائة مثلا
الحيتاج الى الحساب زايد على تحصيل ضعف مربعها فيستخرج المقصود
به في كل صورة بادنى تامل فتامل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة
لخاصية اخرى هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع مربعي
حاشيتيه المتصلتين بواحد وعن نصف مجموع مربعي ما في المرتبة
الثانية منهما باربعة وعن نصف مجموع مربعي ما في الثالثة بتسعة
وعلى هذا القياس فالقانون ح ان التفاوت في كل مرتبة يكون
مساويا لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففي المرتبة الاولى
واحد وفي الثانية اربعة وفي الثالثة تسعة وهكذا ومنها كون
ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشيتين النازلتين
المتصلتين مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدتين باربعة فان الخمسة
مثلا يكون ضعف مربعها خمسين ومسطح نازلتيها اثني عشر و
صاعدتيها اثنين واربعين ومجموعهما اربعة وخمسين وان السبعة

يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين ومجموع مسطحي نازلتيها و
ساعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت الحاشيتان في النازلة
والصاعدة في اول مراتب العدد وثانيتها من العدد وان فرضنا
في ثانية المراتب وثالثتها يصير التفاوت اثني عشر وان فرضنا
في الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفي الرابعة والخامسة
اربعين وفي الخامسة والسادسة ستين قال صاحب النفايس
والقانون فيهنا ان الاربعة في الصورة الاولى تضرب في اول
الافراد اي الواحد فالحاصل اربعة وفي الصورة الثانية تجمع
هذه الاربعة مع مضروبها في ثاني الافراد اي الاثنين فيصير اثني
عشر وفي الثالثة تجمع هذا الاثني عشر مع مضروب الاربعة المذكورة
في ثالث الافراد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد
الصورة الاولى من الصور ان يضرب الاربعة التي هي قدر التفاوت
فيها في مجموع الواحد وما يليه الى عدد هو قدر التفاضل بين العدد
واقرب الحاشيتين ففي الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث
يكون قدر التفاضل بين العدد واقرب حاشيتيه فيها خمسة يضرب
الاربعة في مجموع الواحد الى الخمسة اي الخمسة عشر فيصير ستين وعلى

نقل قانون ذكره صاحب النفايس لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطح النازلتين مع مسطح الساعدتين من المراتب

وضع قانون آخر لمعرفة النقصان المذكور

هذا القياس فتامل في القانونين واختر احسنهما ومنها كون ضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشية النازلة الاولى في
الثالثة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة وعن مجموع مسطحي
الاولين من النازلة والصاعدة في الرابعة منها بثمانية وعن
مجموع مسطحيهما في الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة
اثنان وسبعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثالثة و
السبعة في التسعة اي ثمانية وسبعين بستة وعن مسطحي
الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة اي ثمانين بثمانية وعن
مسطحي الخمسة في الواحد والسبعة في الاحد عشر اي اثنين و
ثمانين بعشرة والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما
بقدر ضعف التفاضل بين العددين والحاشية البعيدة ومنها
كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الثانية من النازلة
في رابعتها مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة عشر وعن
مجموع مسطحي الثانيتين في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما
في السادسة باربعة وعشرين فان ضعف مربع السبعة مثلا
ثمانية وتسعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة و

التسعة فى الاحد عشر اربعمائة واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحى الخمسة
فى الاثنين والتسعة فى الاثنى عشر اربعمائة وثمانية عشر بعشرين و
عن مسطحى الخمسة فى الواحد والتسعة فى الثلثة اربعمائة واثنين وعشرين
باربعة وعشرين والضابطة فى التفاوت ههنا انه دائما
بقدر مضروب الاربعة فى قدر التفاضل بين العدد والحاشية
البعيدة **ومنها** كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع
مسطحى النازلة الثالثة فى الخامسة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة
بثلثين وعن مجموع مسطح الثالثتين فى السادسة بستة وثلثين
وعن مسطحيهما فى السابعة باثنين واربعين فان ضعف مربع
الثمانية مثلا مائة وثمانية وعشرون وهو ناقص عن مجموع مسطحى
الخمسة فى الثلثة والاحد عشر فى الثلثة عشر مائة وثمانية وخمسين
بثلثين وعن مسطحى الخمسة والاثنين والاحد عشر فى الاربعة عشر
اربعمائة واربعة وستين بستة وثلثين وعن مسطحى الخمسة فى الواحد
والاحد عشر فى الخمسة عشر اربعمائة وسبعين باثنين واربعين والضابط
فى التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب الستة فى قدر التفاضل
بينه وبين البعيدة والقانون الشامل لهذه الضابطة والسابقة

عليها

ضابطة المعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطحين مفروضين فوقه فى العدد ٣

ضابطة المعرفة وقدر نقصان مجموع الضعف المذكور عن المجموع الاخر عن السابقين

قانون شامل للقاعدتين السابقتين ٣

عليها ان التفاوت فى كل منهما بقدر مضروب ضعف التفاضل بين
العدد والحاشية القريبة فى نفس التفاضل بينه وبين البعيدة **ومنها**
كون مربع كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه المتقابلتين مع مربع
الفضل بين العدد واحد الحاشيتين فان مربع الاربعة مثلا
ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع الواحد ولمسطح
الاثنين والستة مع الاربعة ولمربع الواحد والسبعة مع التسعة
ومنها كون مربع كل عدد مساويا للحاصل جمعه مع كل ما تحته
الى الواحد مساويا ومعكوسا وبعبارة اوفى للحاصل جمعه مع
ضعف كل ما تحته الى الواحد فان مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون
وحاصل جمعه مع الاربعة والثلثة والاثنين والواحد مرتين
هو ايضا خمسة وعشرون **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا زيد
عليه واحد وضرب المجموع فى نصف مربع العدد او نصف المجموع
فى تمام مربعه كان الحاصل مساويا المجموع مضروبه فى نفسه وفى
جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة مثلا اذا زيد عليها واحد صارت
خمسة وحاصل ضربها فى الثمانية او ضرب اثنين ونصف فى الستة
عشر اربعون وهو مساو للمجموع مضروب الاربعة فى نفسها ثم فى

الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب
في عدد آخر ثم قسم عليه يكون مضروب الحاصل في الخارج مساويا
لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة كان الحاصل اثنى
عشر واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثة ارباع ومضروب
ثلثة ارباع في الاثنى عشر تسعة وهي مساوية لمربع الثلثة ومنها
كون كل عدد بحيث اذا قسم على عدد آخر ثم قسم الآخر عليه وضرب
مجموع الخارجين في مسطحهما كان الحاصل مساويا لمجموع
مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة خرج اثنان
واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف فمضروب اثنين ونصف
في مسطح العشرة والخمسة اي الخمسين مائة وخمسة وعشرون
وهو مساو لمجموع مربعيهما ومنها كون كل عدد بحيث اذا
قسم بقسمين وربع كل منهما وزيد على المجموع مسطح احد القسمين
في ضعف الآخر كان الحاصل مساويا لمربعه فان السبعة مثلا
اذا قسمت بثلثة واربعة وربع ثلثة فصارت تسعة وربع
اربعة فصارت ستة عشر فاذا زيد على مجموعهما مسطح الثلثة
في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اي اربعة

وعشرون

وعشرون صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة
ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما ناقصا
عن مربع نصف العدد بقدر مربع الفضل بين النصف واحد
القسمين فان مسطح الستة والاثنين من قسمي الثمانية اثنى
عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها
كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقي
كسره الذي مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد كان المجموع
مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط عن المجموع كسره
الذي مخرجه اكثر من مخرج الكسر المفروض بواحد كان الباقي مساويا
له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها اي الاثنان صارت
ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا اذا زيد
عليها الاثنان واسقط سدس الاثني عشر منه ومنها كون كل
عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي
بتلك العدة من جزئه الذي يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد
الاجزاء المسقطة او عكس الامر كان الحاصل والباقي مساويا
للعدد فان العشرين مثلا اذا اسقطت منه ثلثة اخماسه بقي

ثمانية فاذا زيدت على الباقي ثلثة امثال بضعفه الذي مخرجه اقل
من مخرج الخمس بثلثة صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماس
حصل اثنان وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه
بقي عشرون ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض
اجزائه بعدة ما اقل من مخرجه بواحد ثم ضرب الباقي في المخرج كان
الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة عشر مثلا اذا اسقطت منه
اربعة اخماسه بقي ثلثة فاذا ضربت الثلثة في مخرج الخمس كان
الحاصل خمسة عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت
منه عدة من اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء
زيدت عليه عدة من امثال الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها وقسم
الحاصل الاول على الثاني كان الخارج مساويا للعدد فان الاثني
عشر مثلا اذا اسقطت منه ثلثة ارباعه بقي ثلثة واذا اسقطت
من الواحد ثلثة ارباع بقي ربع وخارج قسمة الثلثة على الربع اثني
عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر وعلى الواحد ربعه حصل
واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد والربع اثني عشر
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد آخر فوقه او تحته

متصلا به

متصلا به في النظم الطبيعي او منفصلا عنه بفاصلة قليلة او كثيرة
كان المجموع مساويا لمجموع حاشيتيها المتقابلتين قريبتين او
بعيدتين فان السبعة مثلا اذا اخذت مع الثمانية كان مجموعهما
مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع الخمسة والعشرة وهكذا
واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا لمجموع الخمسة والثمانية
ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت مع العشرة او مع
الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع الستة والاحد عشر
ولمجموع الخمسة والاثني عشر وهكذا وعلى الثاني لمجموع الاربعة والثمانية
ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند اول
مراتب فقدان التحتانية في جميع الصور تتقل الفوقانية
بتلك المساواة كالاثني عشر في الصورة الاخيرة على ما مر في نظيره
فتذكر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اعداد
في صورة كون الكل منتظما على النظم الطبيعي كان حاصل ضرب
نصف عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان
مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة اي الخمسة في مجموع طرفيها
اي الاحد عشر مساو لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف

ماخذ القاعدة المشهورة
و بجمع الاعداد على النظم
الطبيعي

عدة الثلثة الى الستة اى الاثنين فى مجموع طرفيها اى التسعة مساوٍ
لجمع هذه الاربعة اى الثمانية عشر ومن هذه الخاصية اخذت
القاعدة المشهورة لاستخراج جمع الاعداد المنتظمة على النظم
الطبيعي فقيل القاعدة فيه ان يضرب مجموع طرفيها فى نصف
عدتها ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر
فى صورة كون الكل متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط
من عدته واحد وضرب الباقى فى عدد التفاضل وزيد على الحاصل
اول تلك الاعداد صار المجموع مساويا لآخرها فان الواحد
والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين اذا اسقط
من عدتها واحد وضرب الباقى اى الثلثة فى قدر التفاضل اى
الاثنين وزيد على الحاصل الواحد الذى هو اول تلك الاعداد
صار المجموع سبعة وهو آخرها وان الاربعة والسبعة والعشرة
المتفاضلات بثلثة اذا اسقط من عدتها واحد وضرب الاثنان
فى الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة صار عشرة ثم ان اول
امثال هذه الاعداد اذا جمع مع آخرها وضرب المجموع فى عدتها
فنصف الحاصل يساوى حاصل جمع بعضها مع بعض و

بيان شمول القاعدة المشهورة
لجمع الاعداد المتفاضلة
بعدد معين

بيان خاصية غريبة
تفطنا بها

عبارة اخرى اذا ضرب المجموع فى نصف عدتها فالحاصل يساوى
جمع بعض المجموع ففى المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار
ثمانية وحاصل ضربها فى الاربعة اثنان وثلثون ونصفه ستة
عشر لحاصل ضربها فى الاثنين وفى المثال الثانى اذا جمع الاربعة
والعشرة وضرب الاربعة عشر فى الثلثة حصل اثنان واربعون
ونصفه احد وعشرون لحاصل ضربه فى الواحد والنصف
ومن هذا يعلم ان القاعدة المختصة فى المشهور باستخراج جمع
الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعي كما مر شاملة لاستخراج
جمع مثل هذه الاعداد المتفاضلات ايضا فتدبر ومنها وهو
مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر سواء
كان الكل متصلا بعضها مع بعض على النظم الطبيعي او منفصلا
بعضها عن بعض بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها
دون بعض بشرط تساوى القراين والنظاير فى الاتصال و
الانفصال كان مجموع الحاشيتين المتقابلتين لهذه الاعداد
بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف كسره الذى يكون مخرجه موافقا
لعدتها فان مجموع الحاشيتين للاربعة والخمسة والستة

ان العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة ان الخمسة عشر
بقدر ثلثيه ومجموع حاشيتي الثلثة والخمسة والسبعة والتسعة
اى الاثنى عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة اى الاربعة والعشرين
بقدر ربعيه ومجموع حاشيتي الثلثة والاربعة مع الستة والسبعة
ومع التسعة والعشرة ان الثلثة عشر بالنسبة الى مجموع هذه الستة
ان التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع حاشيتي الثلثة
والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة مع الثلثة عشر
والاربعة عشر والخمسة عشر ان الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع
هذه التسعة ان الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس
وقد تبين بهذه الخاصية ان نصف مجموع حاشيتي امثال تلك
الاعداد لكونه عبارة عن كسر لها من مخرج عدتها اذا ضرب في تلك
العدة يكون الحاصل مساويا للحاصل جمع تلك الاعداد فقد تلخص
بذلك قاعدة لطيفة لاستخراج جمع الاعداد في المتصلات و
المنفصلات والمختلطات المرعى فيها تطابق القراين والنظاير
حتى فيما مبدؤه الواحد فانه وان لم يكن له حاشية تحتانية
لكن الفوقانية في هذه الصور مغنية عنها بناء على امر من

استخراج قاعدة من الخاصية المذكورة لجمع الاعداد المتصلات والمختلطات والمنفصلات

استقلالها

استقلالها عند فقدان التحتانية ولما كان مجموع حاشيتي كل عدة
من الاعداد في جميع الصور موافقا لمجموع طرفيها لحصول جبر قدر
نقصان التحتانية عن الطرف التحتاني بزيادة مثله في الفوقانية
على الفوقاني كان ضرب نصف مجموع الطرفين ايضا في عدة الاعداد
المذكورة يجري مجرى ضرب نصف مجموع الحاشيتين في عدتها
فيكون ضرب نصفه فيها قاعدة اخرى لاستخراج جميع مثل تلك
الاعداد ولما كان مضروب نصف عدد في عدد آخر ومضروب تمام
الاول في نصف الثاني متوافقين دائما يكون ايضا مضروب مجموع
الحاشيتين الطرفين في نصف عدتها مساويا للحاصل جمعها
فعلم بذلك ان القاعدة المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد
المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية في استخراج جمع المتفاصلات
على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها وهو ايضا مما
تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا ضرب في نصف متلوه او ضرب بنصفه
في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد الى متلوه على
النظم الطبيعي وكان كل من هذين الحاصلين مساويا العدد التركيبات
الثنائية المحتملة مثلا في العدد فان كلا من مضروب الخمسة مثلا

استخراج قاعدة اخرى منها لجمع الاعداد المذكورة

بيان شمول القاعدة المشهورة المختصة عند القوم بجمع الاعداد على النظم الطبيعي لجمع مثل هذه الاعداد ايضا

بيان خاصية غريبة اخرى مما تفطنا به

استنباط ثلث قواعد من الخاصية المذكورة لاستخراج عدة التركيبات الثنائية لكل عدد وغيره

في نصف الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد الى الاربعة عشرة وتلك
العشرة مساوية للثنائيات المحتملة في الخمسة تفصيلها الاول
مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثاني مع
الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس
ثم الرابع مع الخامس وتتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة
احديها لاستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعي وهو ان يجمع
العدد الاخير مع مضروبه في نصف متلوه او بالعكس وثانيتها
لاستخراج عدة التركيبات الثنائية المحتملة في كل عدد وهو ان
يضرب العدد في نصف متلوه او بالعكس وثالثها لاستخراج هذا
المطلوب ايضا وهو ان يجمع من الواحد الى متلو العدد ومنها
وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف
متلوه ثم الى المجموع ثلثة امثال متلو متلوه وهكذا بزيادة واحد
في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا لمضعف مجموع
مسطحات المتقابلين من تلك الجملة الى ان ينتهي الى مسطح الوسطين
ان كان العدد زوجا ولمضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة
مربع الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من هذين مساويا

بيان خاصية غريبة من سوانحنا

لعدد

لعدد التركيبات الثلاثية المحتملة في العدد الزائد على هذا العدد باثنين
فان الاربعة مثلا سواء كان اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى
المجموع ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان ضعف
مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الثلثة في الاثنين تصير عشرين وهو
عدة تركيبات الثلاثية المحتملة في الستة وان الخمسة سواء اضيف
اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال الاثنين
وخمسة امثال الواحد وضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الاربعة
في الاثنين ثم زيد على الجميع مربع الثلثة تصير خمسة وثلثين وهو عدة
التركيبات الثلاثية الممكنة في السبعة وتتفرع على هذه الخاصية
قاعدتان لاستخراج عدة المحتملات الثلاثية لكل عدد اوليهما
ان ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه
وثلثة امثال متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان ينقص
من العدد اثنان فان كان الباقي زوجا ضعف مجموع مسطح
المتقابلات منها وان كان فردا اضيف الى ذلك مربع العدد
الوسطاني ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث
اذا ضرب في محتملات متلوه من التركيبات الثنائية والثلاثية

استنباط قاعدتين من الخاصية المذكورة في استخراج المحتملات الثلاثية لكل عدد

بيان خاصية اخرى من سوانحنا

اوالرباعية اوغيرها وقسم الحاصل على ما بقى بعد اسقاط اثنين
من العدد ان كانت التركيبات ثنائية وبعد اسقاط ثلثة
منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا القياس كان الخارج مساويا
لمحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج من قسمة مضروب
الخمسة فى الستة التى من المحتملات الثنائية للاربعة اى الثلثين
على الثلثة الباقية من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة
موافقة لاحتمالات الثنائية والخارج من قسمة مضروب
الخمسة فى الاربعة التى من المحتملات الثلاثية للاربعة اى
العشرين على الاثنين الباقيين من الخمسة بعد اسقاط
الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثلاثية ايضا
والخارج من قسمة مضروبها فى الواحد الذى هو الاحتمال
الرباعى للاربعة على الواحد الباقى منها بعد اسقاط الاربعة
خمسة موافقة لاحتمالاتها الرباعية فتتفرع على هذه
الخاصية قاعدة عامة مفيدة لاستخراج عدة كل ما اريد
من الاحتمالات التركيبية الممكنة فى كل عدد هو ان يضرب
العدد عند ارادة استعلام ثنائياته فى ثنائيات متلوه

ثم

استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة عامة فى استخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية لكل عدد

ثم يقسم الحاصل على ما بقى منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة
استعلام ثلاثياته فى ثلاثيات متلوه ثم يقسم على ما بقى منه
بعد اسقاط الثلثة وقس عليهما الرباعية والخماسية و
غيرهما ثم انه بما عرفت من مساواة الثنائيات للثلاثيات
فى الخمسة يمكنك ان تتفطن بادنى تامل بان كل عدد اذا
قسم بقسمين مختلفين كان عدة تركيباته الموافقة
لعدد احد القسمين مساوية لعدة الموافقة لعدد القسم
الآخر ففى السبعة تساوى الثنائيات مع الخماسيات والثلاثيات
مع الرباعيات وفى العشرة الثنائيات مع الثمانيات و
الثلاثيات مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات
وعلى هذا القياس ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى
متلوه وقسم الحاصل على مضروب الواحد فى تاليه كان
الخارج مساويا لاحتمالات تركيباته الثنائية واذا ضرب
فى متلوه والحاصل فى متلو متلوه ثم قسم على مضروب الحاصل
من ضرب الواحد فى تاليه فى تالى تاليه كان الخارج مساويا
للثلاثيات وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات و

بيان احتمالات التركيبية عن القسمين المختلفين لكل عدد

غيرهما فان الستة مثلا اذا ضربت في الخمسة وقسم الثلثون على الاثنين
خرج خمسة عشر عدد احتمالاتها الثنائية ثم اذا ضرب الثلثون
في الاربعة وقسم المائة والعشرون على الستة خرج عشرون
عدد الثلاثية ثم اذا ضرب المائة والعشرون في الثلثة وقسم
الثلثمائة والستون على الاربعة والعشرين خرج خمسة عشر
ايضا عدد الرباعية وهكذا وهذه الخاصية ايضا اساس

استنباط قاعدة لطيفة من خاصية غريبة باستخراج عدة الاحتمالات التركيبية سو

قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات المذكورة في كل عدد فلاستعلام
عدد كل تركيب في كل عدد يوخذ من آخر العدد بقدر تسميته من
اوله كذلك فيقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها في بعض
على حاصل ضرب اجزاء الثاني كذلك فيكون الخارج موافقا
للمطلوب هذا اذا كان المطلوب عدد مطلق التركيبات المذكورة
من دون اعتبار الاوضاع المختلفة لكل منها باختلاف
الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاحتمالات عند اعتبار تلك
الاوضاع لكان حاصل المحض ضرب الاواخر بدون التقسيم
على مضروب الاوايل فان عدد الثنائيات بهذا الاعتبار
في الستة ثلثون والثلاثيات مائة وعشرون فهو قاعدة لطيفة

لمثل

قاعدة اخرى مستنبطة من الخاصية الاحتمالات لاستخراج جميع الاوضاع المنكعة في كل عدد حتى المكنة بحسب اختلاف الترتيب المختلفة سو

لمثل هذا المطلوب وقد اشار اليه صاحب عيون الحساب رة
بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية او غيرها
تختلف حروفها قلنا نضرب الثمانية والعشرين عدد حروف
الهجاء في السبعة والعشرين فالحاصل وهو سبعمائة وستة
وخمسون عدد الثنائيات المطلوبة ومضروبه في الستة
والعشرين وهو تسعة عشر الفا وستمائة وستة وخمسون
عدد الثلاثيات المطلوبة ومضروبه في الخمسة والعشرين وهو
اربعمائة واحد وتسعون الفا واربعمائة عدد الرباعيات المطلوبة

نقل قاعدتين من كتاب عيون الحساب لاستخراج عدة مطلق التركيبات سو

وعلى هذا القياس انتهى ثم انه ره اشار الى قاعدتين لاستخراج
المطلوب الاول ترجع اوليهما الى ما ذكرنا له بقوله فان قيل كم
كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية الى غير ذلك لا يوافق مجموع حروف
احديها المجموع حروف الاخرى ولا يتكرر حرف في احديها قلنا
نقسم عدد الثنائيات المختلفة الحرفين على الاثنين او نجمع من
الواحد الى سبعة وعشرين ليحصل ثلثمائة وثمانية وسبعون
فهو عدد الثنائيات المطلوبة ونقسم عدد الثلاثيات المختلفة
الحروف على الستة مضروب الاثنين في الثلاثة او نضرب احد الاعداد

الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة وعشرون وستة وعشرون
في نصف الآخر والحاصل في ثلث الثالث او نضرب سدس احدهما
في مسطح الآخرين ليحصل ثلثة آلاف ومائتان وستة وسبعون
فهو عدد الثلاثيات المطلوبة ونقسم عدد الرباعيات المختلفة
الحروف على الاربعة والعشرين مضروب الاثنين في الثلثة في
الاربعة او نضرب احد الاعداد الاربعة التي هي الثمانية والعشرون
والسبعة والعشرون والستة والعشرون والخمسة والعشرون
في نصف الآخر والحاصل في ثلث الآخر والحاصل في ربع الباقي
ليحصل عشرون الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد الكلمات
الرباعية المطلوبة وقس عليه ما فوقه ونظايره انتهى ومما يناسب
ذكره في هذا المقام طريق استخراج خصوص الاوضاع المحتملة
بسبب اختلاف الترتيب في عدد كالاوضاع المختلفة المتصورة
من هذه الجهة في ترتيب كلمات هذا البيت شفيع مطاع نبي كريم
قسيم جسيم بسيم وسيم فنضرب الاثنين في الثلثة ثم الحاصل
في الاربعة وهكذا الى الثمانية في هذا المثال فيصير اربعين الفا و
ثلثمائة وعشرين وعلى هذا القياس ومنها وهو ايضا من سوانحنا

كون

طريق استخراج الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف الترتيب في كل عدد

كون جميع الاحتمالات من الاحادي والثنائي وغيرهما في كل عدد بحيث
اذا ضعف وزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع امثال تلك
الاحتمالات في العدد الذي فوقه على النظم الطبيعي فان هذه الاحتمالات
في الاثنين ثلثة احاديان وثنائي واحد وفي الثلثة سبعة احاديات
ثلاثة وثنائيات مثلها وثلاثي واحد وفي الاربعة خمسة عشر
وفي الخمسة احد وثلثون وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ فاحفظها
فانها قاعدة شريفة وضابطة لطيفة ومنها ان مضروب
كل عدد في نفسه المعبر عنه اصطلاحا بمال العدد موافق لثنائياته
المختلفة مادة وصورة باضافة احتمالات ما يمكن ان يحصل منها بتكرار
المادة ومضروبه في ماله المعبر عنه بكعب العدد لثلاثياته كذلك ومضروبه
في كعبه المعبر عنه بمال المال لرباعياته وعلى هذا القياس وتوضيح ذلك
ان القواعد التي مر ذكرها انما تفيد طريق استنباط عدد احتمالات
المواد المختلفة من اجزاء عدد خاص كمواد التركيبات الثنائية او الثلاثية
او غيرهما او تفيد طريق استنباط عدد احتمالات الصور المختلفة في
مادة مخصوصة او تفيد طريق استنباط كليهما معا وقد يحتاج الحاسب
الى رابع هو طريق استنباط ما يعتبر فيه مع الاحتمالات المذكورة احتمالات

احتمالات

قاعدة مستنبطة من خاصية لتخرج بها جميع احتمالات التركيبة حتى الحاصلة من تكرر جزء واحد او كل عدد ٤

او حاصلة من ملاحظة صور تكرر جزء واحد او اكثر وهذه الخاصية
من اساس القاعدة المتكفلة لتحصيل ذلك فان الثنائيات
المختلفة في الحروف الاربعة لابجد مثلا باالاعتبار الاول ستة
ولكل منها باالاعتبار الثاني صورتان فتصير الاحتمالات
بالاعتبار الثالث اثنى عشر وبعد الاحتمال الرابع واضافة
صور التكرار الالفين والبائين والجيمين والدالين يرتقي
عددها الى ستة عشر وهو مال الاربعة وان الثلاثيات المختلفة
في حروفها باالاعتبار الاول اربعة ولكل منها باالاعتبار الثاني
ست صور فتصير الاحتمالات باالاعتبار الثالث اربعة
وعشرين وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار كلا
او بعضا يرتقي عددها الى اربعة وستين وهو كعب الاربعة و
ان الرباعي فيها وان كان باالاعتبار الاولى واحدا لكن يرتقي
عدد احتمالاته بحسب ساير الاعتبارات الى مائتين وستة وخمسين
وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس فقد ظهر بما ذكرنا ان احتمالات
الامهات المختلفة للاشكال الرملية يرتقي عددها الى خمسة وستين
الفا وخمسمائة وستة وثلثين عدد مال مال الاشكال الستة عشر

بيان عدد الاحتمالات الامهات المختلفة الاشكال الرملية ٤

و

وتوضيح ذلك ان الاحتمالات الرباعية للستة عشر على ما عرفت
من القواعد السابقة هي باالاعتبار الاول الف وثمانمائة وعشرون
ولكل منها باالاعتبار الثاني اربع وعشرون صورة فتصير
الاحتمالات باالاعتبار الثالث ثلثة واربعين الفا وستمائة
وثمانين وبعد الاحتمال الرابع واضافة احتمالات صور التكرار
كلا او بعضا يزيد على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا
وثمانمائة وستة وخمسون يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد
وهو ظاهر ويحصل الف وستمائة وثمانون منها بتكرار شكلين
حاصل ضرب احتمالات الثنائية للستة عشر اي المائتين والاربعين
في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي السبعة ويحصل
عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة اشكال حاصل
ضرب الاحتمالات الثلاثية للستة عشر اي ثلثة الاف وثلثمائة
وستين في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي
الستة وقد اتضح ان جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة الوقوع
بجميع الاعتبارات المذكورة في الاشكال الرملية لا يزيد على خمسة
وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين وبهذا يمكن ابطال ما توهم

اشارة الى ابطال ما توهم البعض من حقيقة علم الرمل ٤

[illegible]

الجهلة فيه من كونه علماً دالاً على الامور الغيبية من اوضاع العالم كما
ذكرناه في رسالة على حدة حاصلها ان عدد اوضاع العالم يزيد على
هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل خصوص شيء من احتمالاته
على خصوص شيء من تلك الاوضاع فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث
اذا اسقط منه واحد وضرب ثلثا الباقي في حاصل جمع الواحد الى
العدد على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع حاصل ضربه
فيما تحته وما تحته فيما تحته وهكذا الى الواحد فان العشرة مثلا اذا
اسقط منها واحد وضرب ثلثا الباقي اي الستة في حاصل جمع الواحد
اليها اي الخمسة والخمسين يحصل ثلثمائة وثلثون وهو مساو لمجموع
حاصل مضروبات العشرة في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية
في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الخاصية من اساس قاعدة
لتحصيل جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل
في تاليه فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد
اليه على النظم الطبيعي فيما نقص عن هذا الحاصل بواحد كان حاصل
هذا الضرب مساويا لمجموع مجسمات الواحد الى ما تحت هذا العدد
بمعنى مضروب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل فيما فوقه فان الثمانية مثلا

استنباط قاعدة من خاصية
لاستخراج جميع مضروبات
الاعداد المتوالية من الواحد
كل في تاليه الى اي عدد مفروض
ه

اذا

اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد اليها اي الستة والثلثون في الخمسة
والثلثين كان الحاصل الفا ومائتين وستين وهو حاصل جمع مجسم
الواحد اي الستة حاصل ضربه في الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين
اي الاربعة والعشرين حاصل ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى
مجسم السبعة اي خمسمائة واربعة حاصل ضربه في الثمانية ثم في التسعة
وهذه الخاصية من اساس قاعدة لتحصيل جمع مجسمات الاعداد
المتوالية المبتدئة من الواحد بالمعنى الذي عرفت ومنها كون كل عدد
بحيث اذا زيد على مضعفه واحد وضرب المجموع في ثلث حاصل
جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع مربعات
الواحد الى هذا العدد فان الستة مثلا اذا زيد على مضعفها واحد
كان المجموع ثلثة عشر وحاصل ضربه في السبعة ثلث حاصل جمع الواحد
اليه اي الاحد والعشرين يكون احدا وتسعين وهو مساو لمجموع مربعات
الواحد والاثنين والثلثة الى الستة وهذه من اساس قاعدة لتحصيل
جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد ومنها كون كل عدد
بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك الحاصل يحصل
ما يساوي مجموع مكعبات الواحد اليه فان الخمسة مثلا يكون حاصل

استنباط قاعدة من خاصية
لاستخراج جمع مجسمات الاعداد
المتوالية من الواحد الى كل عدد
ه

استنباط قاعدة من خاصية
لاستخراج جمع مربعات الاعداد
المتوالية من الواحد الى كل عدد
ه

استنباط قاعدة من خاصية
لاستخراج جمع المكعبات من الواحد
الى كل عدد
ه

جمع الواحد اليها خمسة عشر وحاصل ضربه في نفسه مائتان وخمسة
وعشرون وهو مساوٍ لمجموع مكعبات الواحد الى الخمسة فهو اساس
قاعدة لتحصيله ومنها كون كل عدد بحيث اذا نقص من حاصل
جمع الواحد اليه واحد وزيد خمس الباقي عليه وضرب المجتمع في
مجموع مربعات الواحد كان الحاصل مساوياً لمجموع مال مال
الواحد اليه فان الستة مثلا اذا نقص من مجموع الواحد اليها اي
الاحد والعشرين واحد بقي عشرون فاذا زيد خمسة على الاحد
والعشرين صار خمسة وعشرين والحاصل من ضربه في احد وتسعين
مجموع مربعات الواحد اليه الفان ومائتان وخمسة وسبعون
وهو مساوٍ لمجموع مال مال الواحد الى الستة فهو اساس قاعدة لتحصيله
فتدبر فهذه اثنتان وثلثون خاصية من خواص مطلق العدد يحلى
ثمارها حساباً ومرتبة وربت فواكهها قواماً ومنفعة لا احسبها
مجتمعة في مصنف له الآن فاحفظها فانها من نوادر الزمان النوع
الثاني وهو ما يكون عارضاً لبعض اقسامه الاولية او الثانوية
او غيرهما فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة
فنقول ان العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد من جهة انه ان صح
له

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

له نصف كالاثنين والاربعة والستة فهو زوج وان لم يصح كالثلثة
والخمسة والسبعة والتسعة فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى
الواحد كالاثنين والاربعة والثمانية سمي زوج الزوج وان لم يقبل
ذلك فاما ان ينصف اكثر من مرة واحدة كالعشرين سمي زوج الزوج
والفرد واما ان لا ينصف الا مرة فقط كالعشرة سمي زوج الفرد
هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم ان الاثنين ليس بزوج الزوج بل
هو زوج الفرد فيحتاج تعريف زوج الزوج على هذا الاصطلاح الى قيد
يخرجه ثم الفرد ان عده عدد سوى الواحد اي افناه اذا اسقط عنه
مرتين او مرارا كالتسعة التي يعدها الثلثة وكالخمسة عشر التي يعدها
الثلثة والخمسة سمي مركباً وان لم يعده سواه كالثلثة والخمسة
والسبعة والاحد عشر والثلثة عشر سمي اولا وربما سمي اصم ايضاً
وتارة ينقسم الى المفرد والمركب من جهة انه ان لم يتألف من مرتبتين
او اكثر من المراتب المشهورة كالخمسة فانه من الاحاد فقط وكالعشرين
فانه من العشرات فقط فهو مفرد وان تألف كاحد عشر ومائة و
ثلثة وعشرين فهو مركب وتارة ينقسم الى منطق الكسر واصم الكسر من
جهة انه ان صح له كسر من الكسور التسعة المشهورة الملقبة

بامهات الكسور كالاثنين الى العشرة وكالعشرين الى المائة وكالمائتين
الى الالف من المفردات وكالاثني عشر وكمائة واثنين وثلثين من المركبات
فهو منطق الكسر وان لم يصح له شيء من تلك الكسور كالاحد عشر و
الثلثة عشر والسبعة والثلثين ومائة وواحد فهو اصم الكسر فالمنطق
ان ساوى مجموع اجزائه العادة له سواء كانت من الكسور التسعة
بالنسبة اليه او غيرها كالستة والثمانية والعشرين فان الاعداد
المذكورة في الاول هي الواحد والاثنان والثلثة والمجموع ستة و
في الثاني هي الواحد والاثنان والاربعة والسبعة والاربعة عشر
والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام وان زاد على مجموع
اجزائه كالتسعة فان اجزاءه العادة له هي الواحد والثلثة فحسب و
المجموع اربعة فهو مسمى بالعدد الناقص وان نقص عن مجموع اجزائه
كالاثني عشر فان اجزاءه هي الواحد والاثنان والثلثة والاربعة
والستة والمجموع ستة عشر فهو مسمى بالعدد الزائد فاعتبر في تسمية
الاخيرين حال اجزائهما اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط
لاستحقاق توصيفه بالزيادة والنقصان وتارة ينقسم الى
منطق الجذر واصم الجذر من جهة انه ان كان مساويا للحاصل ضرب

عدد

عدد آخر في نفسه كالاربعة المساوية للحاصل ضرب الاثنين في نفسه
فهو منطق الجذر وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو اصم الجذر
والوجه في التسمية ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول انطق
ببيان اصله الحاصل منه والثاني لم يسمح به فضلا عن الانطاق
ولعل النكتة في تلك المبالغة الاشارة الى عدم تحقق الجذر له
اصلا كما سيجيء بيانه والوجه في تسمية منطق الكسر واصم الكسر
قريب من ذلك ثم الجذر يقال له ايضا الضلع في المساحة والشيء
في الجبر والمقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له المربع والمال ايضا
سمي الحاصل كعبا وفي كعبه مال المال وفيه مال الكعب وفيه كعب كعب ثم
يصير مالين وكعبا ثم احدهما كعبا ثم كل منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية
هذا هو التقسيمات المشهورة للاعداد بحسب اعتبارها في انفسها و
لها تقسيمات اخر بحسب اعتبارها مضافا بعضها الى بعض فان العددين
ان كان الاقل منهما يعد الاكثر كالاثنين والاربعة وكالثلثة والتسعة
سميا متداخلين وان لم يعده فان كان ثالث سوى الواحد يعدهما
كالاربعة والتسعة اللتين يعدهما الاثنان كالتسعة والاثني عشر الستة
اللتين يعدهما الثلثة سميا متوافقين والكسر الذي يكون الثالث مخرجه

وجه تسمية المنطق والاصم

كالنصف والثلث في المثالين سمي وفقهما وان كان لا يعدهما
سوى الواحد سيما متباينين ثم ان العددين المشتمل كل منهما
على الاجزاء العادة له ان كان مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد
مساويا لمجموع اجزاء الآخر كالتسعة والثلثين مع الخمسة
والخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر سميا
متعادلين وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا
لنفس الآخر ولا محالة يكون احدهما زايدا والآخر ناقصا كالمائتين
والعشرين مع المائتين والاربعة والثمانين سيما متحابين
فسمي الاقل وهو الزايد عدد المحب والاكثر وهو الناقص عدد وجه تسمية المتحابين
المحبوب والوجه في التسمية ان الجهلة القايلين بتاثيرات
نقوش الاعداد الموضوعة في الالواح على وجه خاص كانوا
يتوسلون بنقش هذين العددين لتحصيل المحبة بين الشخصين
قال الدواني في نموذجه انهم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم
او لوح من فضة او ذهب او غيرهما ونقش فيه مربع وفقه مائتان
وعشرون وعند آخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه
مائتان واربعة وثمانون فان من عنده المربع الثاني يحبه من

عنده

عنده المربع الاول ويميل اليه وذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون
عند احد العدد الاقل من اي جنس كان وعند الآخر العدد الاكثر من
ذلك الجنس يقع المحبة بينهما بهذا الطريق والسر في تعيين العدد
مواخذة على الدواني ع الاقل للمحب ان المحب انقص من المحبوب من حيث انه محتاج اليه ومشتاق
اليه فناسب الانقص المحب والاكثر المحبوب انتهى ولا يخفى ان الظاهر
عدم حصرهم تلك الخاصية في خصوص ذينك العددين لعدم انحصار
المتحابين فيهما فينبغي ان يقال بدلهما الاقل والاكثر على طبق ما نقل
عن افلاطون ليشمل المراتب الاخر منهما ايضا وبعد تمهيد مقدمة التقسيم
قوله من جملة هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا ضرب في اي عدد
صحيح يكون الحاصل زوجا دائما وايضا اذا اسقط منه او زيد
عليه عدد كان الباقي والمجموع تابعا للساقط او الزايد في الزوجية
والفردية وها تان الخاصيتان سر بعض الطرق في استخراج الخاتم بيان سر بعض طرق استخراج المكتوم من الخاتم او غيره في احد الكفين ع
المكتوم في احد الكفين بان يقال للكاتم خذ لما فيه الخاتم عددا
زوجا وللخالية عددا فردا او بالعكس ثم يقال اضرب عدد اليمين في زوج
واجمع الحاصل مع ما في اليسار واخبر عن الجميع فان المخبر عنه ان كان
فردا على الاول او زوجا على الثاني فهو في اليمين والا فهو في اليسار

ومثل ذلك يعرف اذا كتم فى احد الكفين شئ وفى الاخرى شئ اخر والحكم
فى الجميع ظاهر بالتامل ومنها ان عدد الافراد والازواج فى كل زوج
متساوية دائما واما عكس ذلك بان يكون كل ما يتساوى فيه عددهما
كان زوجا فهو ايضا فى المتناهى دون السلسلة الغير المتناهية
فرضا فانه وان كان من جهة وجوب التشابك وامتناع توالى الفردين
او الزوجين فى مطلق السلسلة المنتظمة من الاعداد يلزم تساوى
عدديهما فيها بمعنى انقسام تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين
سلسلة الافراد وسلسلة الازواج لكن الانقسام بالمتساويين
كذلك او مطلقا ليس هو الانقسام الذى جعل مناط الزوجية العدد
بل انما المناط لها ما كان المقسم فيه واسطة حقيقية بين طرفيه
وهو مستلزم للتناهى من الجانبين بل لا يمكن اتصاف مثل تلك السلسلة
المفروضة بشئ من الفردية والزوجية اصلا بسبب انه يستلزم ذلك
الاتصاف كونها على حد خاص ومرتبة معينة من مراتب العدد وهو
من ملزومات التناهى فيلزم خلاف الفرض فتبين بما اوضحناه ان
ما استند به بعض مشاهير المتاخرين فى ابطال التسلسل لاثبات الواحد
تمام من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المستحيل بديهة على هذا التقدير

بالانقسام المذكور وبفرض اسقاط واحد منها فقرره فى بعض تصنيفاته
بقوله لو لم يوجد الواجب لذاته وجدت سلسلة غير متناهية من الممكنات
لكنه محال لاستلزامه ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل
ضرورة بيان اللزوم انه لو وجدت سلسلة كذلك كان لها مبدأ
يتعين بعض من احادها بانه واقع فى المراتب الفردية كالاول والثالث
والخامس وبعضها منها بانه واقع فى المراتب الزوجية كالثانى و
الرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى
واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى قسمين متساويين
فكانت زوجا اذ لا نريد به الا المنقسم بمتساويين مطلقا واذا اسقط
واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان تكون
زوجا بعين ما قلنا آنفا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الاخر
فلا يصلح للتنصيف انتهى من الخيالات السطحة المبنية على توهم ان
كل جملة من الآحاد متناهية او غير متناهية يعرضها عدد معين وهو
ممنوع بل باطل بالضرورة الحاكمة بتناهى كل مرتبة معينة من الاعداد
فظهر ايضا حال ما ادعى ضروريته فى تقرير برهان آخر له على هذا المطلب الشريف

السطحية ط

ابطال ضرورية عروض عدد معين لكل جملة موجودة على الاطلاق سه

بقوله لو انحصر الموجود فى الممكن لزم ثبت السلسلة الى غير النهاية
لكن وجود الاحاد الغير المتناهية محال مطلقا لانها لو وجدت
كان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة فى الواقع
معينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب
اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة
او باربعة وهكذا طبقات مرتبة متنازلة ويوجد فيها واحد
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذى لكل السلسلة
وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة
بين الحاصرين والمتشبث بذيل الجدال والعناد يمنع استحالة
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مطلقا ودفعه ظاهر على اللبيب
وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم
يكن مرتبة ايضا انتهى ثم العجب انه التفت فى هذا المقام الى الاشارة
الى دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهى مع انه احتمال
بعيد جدا ولم يلتفت الى احتمال المنع الذى ذكرناه اصلا مع ان
الظاهر ان ظهور وروده هو الوجه فى ان القوم الى زمانه لم
يسلكوا فى ابطال التسلسل مثل هذا الطريق الواضح المتبادر

الى

الى جميع الاذهان بل تمسكوا فيه بامثال التطبيق والتضايف فتامل
ومنها ان الزوج ان كانت بحيث اذا اسقط منه واحد كان الباقى
فردا غير الواحد لا يعده سواه فكان اولا لا محالة يكون مساويا
لمجموع الاجزاء العادة له لم يبع ذلك الاول وان كان بحيث اذا اسقط
منه ثلثة كان الباقى اولا يكون مساويا لمجموع اجزاء ضعف ذلك
الاول كالاربعة فان الباقى منها بعد اسقاط الواحد ثلثة وهو
فرد اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربعها اى التسعة وكالستة
فان الباقى منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهو اول وبعد اسقاط
الثلثة ثلثة وهو ايضا اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربع
الخمسة اى الخمسة والعشرين وايضا لمجموع اجزاء ضعف الثلثة
اى الستة ومنها ان كل زوج اذا ضرب بنصفه فيما يتلوه يكون
الحاصل مساويا للحاصل جمعه مع ساير الازواج التى تحته فانه
اذا ضرب نصف العشرة اى الخمسة فى الستة حصل ثلثون وهو حاصل
جمع الازواج من الاثنين الى العشرة فيظهر من تلك الخاصية ان قاعدة
جمع الازواج المتوالية من الاثنين الى اى زوج كان هو ان يضرب نصف
الزوج الاخير فى تاليه فيكون الحاصل هو المطلوب ولما كان عدة

استنباط قاعدة لجمع الازواج المتوالية من خاصية ثابتة لكل زوج

استنباط قاعدة اخرى لجمع الازواج المتوالية من خاصيته اخرى

الازواج المتوالية من الاثنين تكون مطابقة لنصف الزوج الاخير
دايما يكون ضرب عدة الازواج فى تاليها قاعدة اخرى لتحصيل جمعها
فاذا قيل اجمع من الاثنين الى ستة ازواج ويضرب الستة فى السبعة
واذا قيل لتسعة يضرب التسعة فى العشرة وهكذا ومنها ان مضروب
كل زوج زوج فى نفسه او فيما هو من نوعه يكون من نوعه دائما
فيظهر من هذه الخاصية ان مال زوج الزوج وكعبه ومال ماله و
مال كعبه الى غير النهاية من المنازل والمراتب كلها زوج الزوج ومنها
ان كل زوج زوج بعده جميع ما قبله من نوعه ولا يعده من غير نوعه
الا الواحد ويكون زايدا دايما على مجموع ما سبق عليه من نوعه باثنين
وعلى مجموع ما يعده حتى الواحد بواحد فيظهر من هذه الخواص انه
لا يمكن ان يكون زوج زوج من الاعداد التامة المعتبرة فيها المساواة
لاجزائها ولا من الاعداد الزايدة التى تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها
فيكون دايما من الاعداد الناقصة وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك
الازواج الى زوج زوج مخصوص او اريد جمع الواحد مع مضعفاته
الى مضعف مخصوص تكون القاعدة فيه ان يوخذ زوج الزوج الذى
بعده وينقص منه اثنان على الاول وواحد على الثانى فالباقى

استنباط ضابطة مفيدة من خاصيته

ذكر خواص لزوج الزوج مستتبعة لفايدة جليلة

استنباط قاعدتين شريفتين من الخواص المذكورة

هو المطـ فان قيل اجمع تلك الازواج من الاثنين الى الاربعة والستين
او قيل اجمع الواحد مع جميع مضعفاته اليه خذ المائة والثمانية و
العشرين وانقص منه الاثنين فالباقى مساو لمجموع تلك الازواج
او انقص منه الواحد فالباقى مساو لمجموع الواحد مع مضعفاته
الى العدد المفروض ومنها ان كل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان
يكون الباقى زوج الفرد كالثمانية والستة عشر يبقى منهما بعد اسقاط
اثنين ستة واربعة عشر وكل منهما زوج الفرد ولا يصح العكس فان
الثمانية عشر مثلا هو زوج الفرد ولا يصير بانضمام الاثنين زوج
الزوج ويظهر من هذه الخاصية مع ما تقدم من زيادته دائما على المجموع
السابقة عليه من نوعه باثنين ان كل ما يحصل من جمع تلك الازواج
يكون زوج الفرد دائما فتدبر ومنها ان زوج الزوج ان كان بحيث
اذا اسقط من مضعفه واحد كان الباقى فردا اول يا يكون حاصل
ضربه فى هذا الاول عددا تاما كالاثنين اذا اسقط من مضعفه واحد
بقى ثلثة وهو اول والحاصل ضربه فيها ستة وهو عدد تام وكالاربعة اذا
اسقط من مضعفها واحد بقى سبعة وهو اول والحاصل ضربها فيها
ثمانية وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة فى تحصيل العدد التام

خاصية لزوج الزوج يظهر منها مع بعض ما تقدم ان ما يحصل من جمعه فى جميع المراتب هو زوج الفرد

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العدد التام

ان يضرب زوج الزوج في ضعفه الآواحداً بشرط كونه اولاً فيكون
الحاصل هو المط وقد نظمها الدواني في انموذجه فقال شعر باشد فرد اول
ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب ايشان تام ودر بي ناقص
وزايد والشيخ البهائي ره ذكر في الخلاصة قاعدة اوفى لتحصيله بقوله
فاجمع اعداداً متوالية من الواحد على التضاعف فالمجموع ان كان
لا يعده غير الواحد فاضربه في آخرها فالحاصل تام مثالها جمعنا
الواحد والاثنين والاربعة وضربنا السبعة في الاربعة فالثمانية
والعشرون عدد تام انتهى وقد نظمها فقال شعر ز تضعيفات واحد
فرد اول گر كني حاصل بتام از ضرب آن در زوج آخر ميشوي واصل

خاصية تظهر منها قاعدة استخراج المتعادلين

ومنها ان كل زوج انقسم تارة الى عددين اولين وتارة الى اولين اخرين
يكون الحاصل من ضرب احد جزئيه الاولين في نظيره والحاصل من ضرب
احد جزئيه الاخرين في نظيره عددين متعادلين مثاله قسمنا
ستة عشر تارة الى الثلثة وثلثة عشر وتارة الى خمسة واحد عشر
وكل من تلك الاقسام الاربعة عدد اول فح يكون حاصل ضرب الاولين
تسعة وثلثين وحاصل ضرب الآخرين خمسة وخمسين وهما عددان
متعادلان فان اجزاء كل منهما سبعة عشر فالقاعدة في تحصيل

المتعادلين

المتعادلين ان يؤخذ زوج على الصفة المذكورة ويقسم مرتين ويضرب
كل قسم في نظيره فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج
اذا ضرب تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه
وتارة مع ضعفه وكان كل من الحاصلين والمجموعين بعد اسقاط
الواحد منه فرداً اول ومع ذلك بعد ضرب احد هذين الفردين في الآخر
وحصول فرد ثالث كان مجموع الافراد الثلثة ايضاً فرداً اول فعند
اجتماع هذه الشروط يكون مضروب زوج الزوج المذكور في الفرد الثالث
هو اقل العددين المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اكثرهما مثاله
اذا ضربنا الاربعة تارة في واحد ونصف صارت ستة وتارة في
ثلثة صارت اثني عشر والباقي بعد اسقاط الواحد من الاول خمسة
ومن الثاني احد عشر وكل منهما فرد اول وهكذا الحال اذا جمعناها تارة
مع الاثنين الذي نصفها وتارة مع الثمانية التي ضعفها ثم اذا ضربنا
الخمسة في الاحد عشر صارت خمسة وخمسين وهو الفرد الثالث
ثم اذا جمعنا هذه الافراد الثلثة صارت احدا وسبعين وهو ايضاً
فرد اول فح مضروب الاربعة في الفرد الثالث ار مائتان وعشرون
يكون اقل المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة ار مائتان واربعة وثمانون

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العددين المتحابين

يكون اكثرهما فتبين ان القاعدة في استخراجهما ان يحصل اولا زوج
الزوج الاول على الصفات المذكورة ثم يضرب في الفرد الثالث فيحصل
اقلهما ثم في مجموع الافراد فيحصل اكثرهما وقد غفل بعض مهرة اهل
الحساب كصاحب المفتاح وصاحب كنه المراد وغيرهما من اعتبار
الشرط الاخير اعني كون مجموع الافراد الثلثة فردا اول فحسبوا ان الثمانية
ايضا كالاربعة في امكان استخراج المتحابين منها بمثل ما ذكرنا
مع فقدان الشرط الاخير فيها وهذا خطأ فاحش يظهر للمتامل و
قد ذكر صاحب عيون الحساب ره فيه وجه خطائهم مفصلا و
لما ظهر ان الثمانية التالية للاربعة من تلك الازواج غير صالحة
لان يستخرج منها متحابان ظهر ان ليس بين الاربعة والستة عشر
عدد صالح له وانما الصالح له بعد الاربعة هو الستة عشر لانا اذا
ضربناه تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمعناه تارة مع نصفه
وتارة مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا بقي
ثلثة وعشرون وسبعة واربعون وهما فردان اولان واذا
ضربنا احدهما في الآخر حصل فرد ثالث هو الف واحد وثمانون ومجموع
هذه الافراد الثلثة الف ومائة واحد وخمسون وهو ايضا فرد اول

اشارة الى ما غفل عنه بعض
الحسابيين من بعض الشرائط
المعتبرة في طريق تحصيل
المتحابين

فح

فح علمنا ان مضروب الستة عشر في الفرد الثالث وهو سبعة عشر اعني
الفا ومائتين وستة وتسعين اقل المتحابين وفي مجموع الافراد المذكورة
اعني ثمانية عشر الفا واربعمائة وستة عشر اكثرهما فتبين ان
المرتبة التي بين مرتبة العددين المستخرجين من الاربعة وبين مرتبة
هذين العددين المستخرجين من الستة عشر وهي مرتبة آحاد الالوف
كمرتبتي الاحاد والعشرات خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة عشر من
تلك الازواج الى غير النهاية بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجها
دون بعض من جهة حصول الشرائط المذكورة وفقدانها فان الاثنين
والثلثين والاربعة والستين لا يصلحان له لفقدان بعض الشرائط
فيهما كما لا يخفى على اهل الخبرة وانما الصالح بعد الستة عشر هو المائة
والثمانية والعشرون لكون الفردين الحاصلين اولا من اجراء
القاعدة المذكورة فيه هما مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة
وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون
ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة
وعشرون وكل من الاولين ومجموع الثلثة فرد اول فيبلغ اقل
المتحابين في تلك المادة الى تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستين

اشارة الى بعض مراتب
الاعداد خالية عن المتحابين

الفاً وخمسمائة واربعمائة وثمانين واكثرهما الى تسعة الف الف واربعمائة
وسبعين وثلثين الفاً وستة وخمسين وهيهنا دقيقة نافعة
افادها صاحب عيون الحساب بقوله ان آحاد السلسلة تضاعيف
الاثنين ابداً يكون احد الازواج الاربعة على هذا الترتيب الاثنان ثم
الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان مما يكون آحاده
الاثنين والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة في الاول ومضروب واحد
ونصف في الثاني ابداً ستة وبعد اسقاط الواحد من كل من الحاصلين
يكون احادهما بقي خمسة وما احاده الخمسة لا يمكن ان يكون اول لكون الخمسة
عاداً له انتهى فتبين بتلك الفايدة انحصار المادة لاستخراج المتحابين
بعد مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكورة فيما يكون احاده ستة او ثمانية
ولكن لا مطلقا بل بشرط ان يحصل منه فردان اولان وان يجتمع
ايضاً من افراد الثلثة فرد اول ولفقدان بعض هذه الشروط لا يوجد
في بعض المراتب مع كون آحاده احد العددين المذكورين مادة لاستخراجهما
قال صاحب العيون ونحن قد استقرينا فلم نجد عاشر الاربعة وهو
الفان واربعة وثمانون وتاليه وهو ضعفه صالحين لذلك لكون
الفرد الاولى المتولد من الاول مسطح سبعة وثلثين في ثلثة وثمانين

ذكر دقيقة مفيدة من افادات صاحب العيون

والفرد

والفرد الثاني المتولد من الثاني مسطح احد عشر في الف ومائة وسبعة
عشر والرابع عشر لكون الفرد الاول المتولد منه مسطح ثلثة و
عشرين في الفين ومائة وسبعة وثلثين هذا هو تمام الكلام في
توضيح هذه القاعدة التي هي الاصل المعتبر في هذا الباب وكلما
تجشمه القوم في هذا المقام وان كان يرى في بادي النظر انه اصل
آخر انما هو راجع اليه في الحقيقة عند التامل ذكر صاحب نفايس الفنون
ان الطريق في استخراجها ان ينقص من زوج زوج واحد ثم يضاف
الى الباقي زوج الزوج الذي قبله ثم ينقص من الباقي المذكور زوج
الزوج الذي قبل زوج الزوج الثاني فان كان كل هذه الاعداد الثلثة
فرداً اول ضرب الثاني في الثالث ثم الحاصل في زوج الزوج الثاني
ليحصل اصغر المتحابين ثم جمع حاصل ضرب الثاني في الثالث مع
الثاني والثالث وضرب المجموع في زوج الزوج الثاني يحصل اعظمهما
مثاله نقص من الثمانية واحد ثم الى الباقي اربعة ثم نقص منه اثنان
فحصل ثلثة افراد كل منها اول من السبعة والاحد عشر والخمسة فاذا
ضرب الاحد عشر في الخمسة ثم الخمسة والخمسون في الاربعة يحصل
مائتان وعشرون وهو اصغر المتحابين ثم اذا جمع الخمسة والخمسون و

نقل ما ذكره صاحب النفايس في طريق استخراج المتحابين

مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع وهو الاحد والسبعون
فى الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون وهو اعظمهما
انتهى بمضمونه ولا يخفى ان ما سمى فى هذا الطريق بزوج الزوج
الثانى هو ما جعل فى القاعدة الاولى مادة فما هو المادة فى هذا
الطريق بالنسبة الى تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعف
ما هو المادة فيها ففى الاولى جمع ما جعل مادة مع ضعفه تارة
ومع نصفه اخرى ثم اسقط الواحد من حاصل كل منهما لتحصيل
الفردين الذين هما المناط فى هذا الباب وهيهنا جمع الضعف المذكور
بعد اسقاط واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه مع اسقاط
الواحد نصف نصفه اخرى للتحصيل المذكور فالاختلاف بينهما
انما هو فى التعبير نعم اشترط هيهنا اولية الفرد الباقى بعد اسقاط
الواحد من الضعف المذكور الذى هو المادة فى هذا الطريق وفى الاولى
اشترط بدل ذلك اولية الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما
ولعل الوجه هو التلازم المعلوم بين تينك الاوليتين لاهل
الخبرة من جهة البرهان او العمل فتامل وقال صاحب العيون ره
بعد تقرير القاعدة الاولى سنح لى طريق آخر ناخذ من سلسلة

اشارة الى ان ماخذ هذا الطريق هو الطريق الاول

نقل ما افاده صاحب العيون ره فى طريق استخراج المتحابين

تضاعيف

تضاعيف الستة على نسبة الضعف عددين متواليين اذا نقصناه
من كل منهما واحدا بقيا فردين اولين فنضرب احد ذينك الفردين
فى الآخر فيحصل فردا ثالثا فان كان الافراد الثلثة جميعا فردا اول
نضرب ثلث اكثر ذينك العددين الماخوذين او ثلثى اقلهما فى
الفرد الثالث ليحصل اقل المتحابين وفى الفردين الاولين و
نزيد الحاصل على الاقل ليحصل اكثرهما مثاله وجدنا مائة واثنين
وتسعين وثلثمائة واربعة وثمانين للمتواليين من تلك السلسلة
صالحين لذلك وبعد نقصان الواحد من كل بقى مائة واحد وتسعون
وثلثمائة وثلثة وثمانون الاولان ومسطحهما ثلثة وسبعون
الفا ومائة وثلثة وخمسون الفرد الثالث ومجموع الافراد الثلثة
ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون وهو فرد
اول وكان ثلث الاكثر مائة وثمانية وعشرين ضربناه فى الفرد الثالث
حصل اقل المتحابين وهو تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستون
الفا وخمسمائة واربعة وثمانون ثم ضربناه فى مجموع الفردين
الاولين وهو خمسمائة واربعة وسبعون حصل ثلثة وسبعون
الفا واربعمائة واثنان وسبعون زدناه على الحاصل الاول حصل

تسعة الف الف واربعمائة وسبعة وثلثون الفا وستة وخمسون
وهو اكثرهما انتهى ولا يخفى عليك بعد التامل والتفطن بان مضروب
كل من تلك الازواج فى واحد ونصف وفى ثلثة وكذا مجموع عدد مع
نصفه او مع ضعفه منطبق دائما على واحد من سلسلة تضاعيف
الستة فاخذ عددين متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ
حاصلى الضربين او الجمعين المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة
الازواج المذكورة واخذ ثلث اكثر ذينك المتواليين او ثلثى اقلهما
بمنزلة اخذ العدد المذكوران هذا الطريق ايضا ماخوذ من تلك
القاعدة بنحو من التصرف فتامل ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع
على محل اختلاف الطرق المذكورة ان مطرح الانظار فى هذا المقام
انما هو كيفية تحصيل الفردين الاولين من الازواج المذكورة
او ما فى حكمها فانه بعد تحصيلهما لابد من ضرب احدهما فى الآخر ليحصل
الفرد الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلثة يسهل تحصيل الكل
وقد سنح لنا فى هذا المقام طريقان مشتملان على مسلكين غريبين
فى كيفية تحصيل الفردين الاولين ان لم يكونا احسن من الطرق
المذكورة فانهما لا يكونا بادون منها وعهدة التميز على ذمة

اشارة الى امكان ارجاع هذا الطريق ايضا الى الاول

طريقان انيقان من سوانحنا فى تحصيل المتحابين سو

اهل

اهل الانصاف من ارباب الخبرة اما الطريق الاول فهو ان يوخذ زوج
من تلك الازواج ويضاف بعد اسقاط واحد منه الى مضعفه فلا
محالة يحصل فرد ثم يضعف ذلك الفرد ويضاف اليه واحد فيحصل
فرد ثان ثم يضرب احد الفردين فى الآخر فيحصل فرد ثالث ثم
يجمع الاولان مع الثالث فيحصل فرد رابع فاذا كان كل ما سوى
الثالث من تلك الافراد فردا اول يكون حاصل ضرب مضعف
زوج الزوج المذكور فى الثالث اقل المتحابين وفى الرابع اكثرهما
مثاله ان اخذنا الاثنين اضفناه بعد اسقاط واحد منه الى
الاربعة صار خمسة وهو الفرد الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا
اليها واحدا صارت احد عشر وهو الفرد الثانى ثم حصلنا بالضرب
والجمع المذكورين الثالث والرابع وتممنا العمل وان اخذنا الثمانية
اضفناها بعد اسقاط واحد منها الى الستة عشر صارت ثلثة
وعشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا اليه واحدا صارت
سبعة واربعين وهو الفرد الثانى ثم حصلنا الثالث والرابع
وتممنا العمل وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان المادة على
هذا الطريق بالنسبة الى الكل مطلوب موافقة دائما لنصف المادة

على الطريق المشهور وربعها على طريق صاحب النفايس ولثلث احد
المادتين وسدس الاخرى على طريق صاحب العيون فتستخرج المرتبة
الاولى من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين وبالطرق المذكورة اما
من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثني عشر وهكذا النسبة
في ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه الخصوصية باعتبار قلة
المادة من جملة مزاياه على غيره واما الطريق الثاني فتقريره انه لا
شك في انه تحصل من تضاعيف الواحد سلسلة من الازواج
مبدؤها الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا زدنا على ضعف
مبدا السلسلة المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا و
هكذا تحصل سلسلة اخرى من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد عشر
ثم الثلثة والعشرون وهكذا فكل من احاد السلسلتين نظير في الاخرى
موافق له في المرتبة اذا تمهد ذلك فنقول الطريق في تحصيل المتحابين
ان ناخذ من مراتب السلسلة الثانية فردين متواليين اولين
فيكون لا محالة مضروبهما ومجموعهما مع مضروبهما ايضا فردين
اخرين فاذا كان الرابع ايضا اول كالاولين ناخذ من السلسلة
الاخرى الزوج الذي هو نظير الثاني من تلك الافراد فنضربه في الفرد الثالث

ذكر ما افاده الدواني في طريق استخراج المتحابين مع ما يرد عليه

اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما والمثال ظاهر فلا نطول الكلام به
فتدبر ثم انه لما انجر الكلام في بيان هذا المرام الى هذه الغاية
ناسب ههنا ذكر ما افاده الفاضل الدواني في انموذجه في هذا المقام
على سبيل الانموذج لاولي الابصار فانه بعد ما نقل ان الاعداد
المتحابة هي كل عددين تكون كسور كل منهما مساوية للاخر مثل مايتين
وعشرين ومايتين واربعة وثمانين قال وطريق استخراج هذين العددين
هو ان يؤخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا المثال ويزاد عليه واحد فيصير
خمسة ثم يضرب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه وهو الاثنان في
هذا المثال يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير احد عشر فنضربه في الخمسة
يصير خمسة وخمسين ثم يضرب هذا في الاربعة يصير مايتين وعشرين
وهو عدد المحب ثم نجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر نضربه في
الاربعة يصير اربعة وستين نضمه الى عدد المحب يصير مايتين واربعة
وثمانين وهو عدد المحبوب انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان المراد ذكر
طريق استخراج خصوص هذين العددين المذكورين على سبيل المثال
من جملة نوع المتحابين فما الفايدة فيه بعد ذكرهما بخصوصهما وما
القصد في الاشعار بان ذكر الاربعة والاثنين وغيرهما ههنا على سبيل

التمثيل وما الاحتياج الى هذا التطويل اذ يكفي ان يقال بضرب الاربعة
في الخمسة والخمسين يحصل عدد المحب ثم نضم هذا العدد الى الاربعة
وستين يحصل عدد المحبوب ولو كان المراد بيان طريق كلي و
قاعدة عامة فظاهر انه ليس كذلك اذ لا يكفي لتحصيل الفرد الاول
في ساير المراتب من ساير المواد محض زيادة واحدة على المادة
كما اتفق هيهنا في مثال الاربعة فصار خمسة ولا لتحصيل الفرد
الثاني ضرب الحاصل فهو زوج الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه
كما اتفق فيه ايضا فصار احد عشر فان الفردين الاولين في مادة
الستة عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون وسبعة واربعون
بلا شبهة وانما الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر سبعة عشر
ومن ضربه في الثمانية التي هي زوج الزوج السابق مع زيادة واحد عليه
مائة وسبعة وثلثون واين هما من هذين وكذلك الحال فيما فرع عليهما
الى آخره وايضا لا بد من اشتراط الاولية للفردين الاولين وكذا
للرابع او لما هو يجري مجراه كما سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية
بدونه على ما عرفت ولا اشعار به اصلا فتدبر واعتبر ومنها ان
التفاضل بين كل زوج فرد وبين اخر من نوعه في سلسلة النظم

خاصية لزوج الفرد يظهر منها قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها الى اية مرتبة اريدت

الطبيعي

الطبيعي يكون باربعة فان عد الاثنان من نوعه كما ذهب اليه بعضهم على ما مر
يكون هو اول السلسلة وثانيها الستة وثالثها العشرة ورابعها
الاربعة عشر وان لم يعد الاثنان منه كما هو المشهور تكون
الستة اولها والعشرة ثانيها وهكذا ثم ان كلا من تلك المراتب اذا
اضيف اليه الاثنان يكون مضروب نصف المجموع في ربعه مساويا
لحاصل جمع الاثنين اليه فاذا اسقط الاثنان من المضروب المذكور
يكون الباقي مساويا لحاصل جمع الستة اليه فيظهر من ذلك قاعدة
لجمع تلك الازواج من مبدئها على كل من الرأيين فاذا سئل كم حاصل
جمع تلك الازواج الى ثمانية عشر فالجواب خمسون او ثمانية واربعون
فتدبر ومنها ان مجموع الازواج المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة
زايد على مربع عدتها بقدر تلك العدة اي جذر المربع المذكور فان
مجموع الاثنين والاربعة والستة اثنى عشر وعدتها ثلثة والاول
زايد على مربع الثاني وهو تسعة بقدر ثلثة هي جذرها فيظهر من ذلك
ان القاعدة في استعلام جمع تلك الازواج ان يضاف عدتها الى مجذورها
فان سئل كم حاصل جمع الاثنين الى خمسة ازواج يكون الجواب ثلثين
فانه مجموع الخمسة ومجذورها ومنها ان مجموع الافراد المتوالية

خاصية للازواج المتوالية يظهر منها قاعدة لاستعلام جمعها في المراتب

خاصية للافراد المتوالية يظهر منها قاعدة لاستعلام حاصل جمعها في مراتبها

المخرج الذى بعده فلو كان هذا القدر معادلا القدر مربع الكسر لصار الحاصل
بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحًا والا فلا ولكن لا يمكن تلك المعادلة
فان ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب الكسر فيه اكثر من مضروبه
فى نفسه بلا شبهة فثبت ان للسطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن
ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحًا وهو المط فان قلت اتمام
هذا البرهان مبنى على ثبوت مخرج عددى لكل كسر عددى ولا يتصور ذلك
الا بان يكون بينهما نسبة عددية وهو ممنوع ههنا لم لا يجوز ان يكون
لكسر جذر الاصم الى الواحد نسبة مقدارية صمية لا عددية قلنا هذا
المنع مع كونه مكابرة مستلزم للاعتراف بالمدعى ايضا فان النزاع
ههنا ليس الا فى ان الاصم من الاعداد الحقيقية هل له جذر عددى يمكن
ان يعبر عن نسبته اليه بجزء او اجزاء معينة من الاجزاء المعينة للفرضية
لمجذوره كما ذهب اليه بعض الاوهام او ليس له جذر كذلك كما هو مدعى القوم
فى هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقدارى لمربع مقدارى فرض كونه
معروضا لعدد معين من الاحتمالات وتحقق نسبة صمية بينهما غير
ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو المشهور بين الجمهور فلا يتعلق
به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها ان كل مربع منقسم

بقسمين

خاصية مرشدة الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعها مربعا او يكون متفاضلين بمربع ح

بقسمين متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع القسم الاصغر يصير مساويًا
لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة الى الاربعة والخمسة فان مجموع التسعة
مع مربع الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو مربع الاربعة يكون خمسة
وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة عشر المنقسم الى سبعة ونصف
وثمانية ونصف فان مجموع الستة عشر مع مربع سبعة ونصف
اى ستة وخمسين وربع يكون اثنين وسبعين وربعًا وهو مربع
ثمانية ونصف وهذه الخاصية ترشد الى قاعدة لاستخراج مربعين
يكون مجموعهما مربعًا وما يقرب منه كمربعين متفاضلين بمربع
ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر آخر كنسبة مجذوره الى مجذوره مثناة
او مكررة بعنوان الاضافة فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة
من الثلث ونسبة الاربعة الى الستة والثلثين من ثلث الثلث وان نسبة
الواحد والربع الى الخمسة من الربع ونسبة الواحد وتسعة انصاف
الثمن الى الخمسة والعشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من هذه الخاصية
ضوابط لطيفة منها ان كل مجذور تحقيقى صحيحا او كسرا او مؤلفا
منهما اذا ضرب فى عدد من الاعداد كذلك ثم ضرب الحاصل فى هذا العدد
يكون الحاصل الاخير مجذورًا من المجذورات التحقيقية كالاربعة

استنباط ضوابط غريبة جديدة من خاصية مشهورة سو

بيان كالستمائة

اكثر اشتمالا منها على تلك الكسور كالثمانمائة المشتمل على ما اشتمل عليه
الستون مع زيادة من الثمن وكالتسعمائة المشتمل على ما اشتمل عليه التسعون
مع زيادة من الربع وفي مفردات احاد الالوف يشتمل تسعة الآف على ما
اشتمل عليه التسعمائة مع زيادة من الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة
الا السبع واما تحقق مفرد مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء
والجامع للجميع انما يوجد في المركبات واقله الفان وخمسمائة وعشرون
ويعرف ذلك من جهة ان اقل مخارج كل كسر من الكسور المذكورة انما
هو في الاحاد فان الاثنين اقل مخارج النصف والثلثة اقل مخارج
الثلث وهكذا فاذا شئنا تحصيل اقل مخارج كسرين معطوف احدهما
على الآخر كالنصف والثلث مثلا يجب ان نتفحص عن اقلها من عدد
يعده كل من اقل مخرجيهما من الاثنين والثلثة وليس ذلك الا الستة
واذا شئنا تحصيل اقل مخارج هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد
اقل عدد يعده مع ذلك الاربعة ايضا وليس ذلك الا الاثني عشر
والضابط في هذا المقام ما هو المقرر بين الحسابيين من ملاحظة
النسبة بين كل من تلك المخارج مع غيره هل هي المباينة او الموافقة
او المداخلة فعلى الاول يضرب تمام احدهما في الآخر وعلى الثاني يضرب

كلام في طريق تحصيل المخرج المشترك للكسور التسعة

اقل

اقل ما يكون وفقا لاحدهما في الآخر وعلى الثالث يكتفي بالاكثر ففي تحصيل
اقل مخارج الكسور التسعة يضرب اولا الاثنان في الثلثة لمباينتهما
فتحصل الستة ثم يضرب الستة في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما
في النصف فقط فيحصل اثنى عشر ثم لتباين الخمسة والاثني عشر يضرب
احدهما في الآخر فيحصل الستون ثم لتداخل الستة في الستين يكتفي به
ثم لتباين السبعة مع الستين يضرب احدهما في الآخر فيحصل اربعمائة
وعشرون ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع يضرب ربع
احدهما لكونه اقل الوفقين في الآخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم
لتوافق التسعة معه في الثلث يضرب ثلث احدهما في الآخر فيحصل
الفان وخمسمائة وعشرون ثم لتداخل العشرة فيه يكتفي به
فهو اقل المخارج لجميع الكسور التسعة وههنا طريق آخر وهو ان
ينظر اولا في جميع المخارج المذكورة فيسقط ما هو داخل في غيره
ويبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم يضرب الباقي بعضها في بعض
فيسقط الاثنان والاربعة لدخولهما في الثمانية ثم الثلاثة لدخولها
في الستة ثم الخمسة لدخولها في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة لتوافقهما
مع الثمانية في النصف او بالاثنين لتوافقهما مع التسعة في الثلث

ثم يسقط المبدل به مطلقا لدخوله في التسعة على الاول وفي الثمانية على
الثاني ثم يبدل عن الثمانية بالاربعة او عن العشرة بالخمسة لتوافقهما
في النصف فلم يبق من تلك المخارج ح الا اربعة متباينات وهي
اما الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة واما الخمسة والسبعة
والثمانية والتسعة فيبلغ مضروب بعضها في بعض على اي
تقدير الى الفين وثمانمائة وعشرين فمن تفطن بانه يحصل
من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظره الى الاربعة
الاولى وان قال قائل الضبطه مخرج نه كسر اگر خواهى زمن بنج
وهفت وهشت ونه در هم بزن فانما يكون نظره الى الاربعة الثانية
والطف ما وقع في هذا المقام ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال في جواب من سأله عن هذا المخرج اضرب ايام اسبوعك
في ايام سنتك ومن الناس من انتحل ذلك فقال اضرب الاسبوع
في عدة الشهور ثم الحاصل في عدة ايامها ولو ساغ منا كلام بعد
كلامه عليه السلام على هذا المنوال لامكن ان يقول قائل اضرب عدد السيارات
في الدرجات وامثال ذلك ولكن الفضل لكلام الملوك فانه ملوك
الكلام وبالجملة قد استبان من ذلك ان كل عددين يصح من احدهما

كسر

كسر او عدة كسور ومن الآخر كسر آخر او عدة اخرى يكون حاصل ضرب احدهما
في الآخر مشتملا على الجميع بل يشتمل غالبا على زيادة او زيادات متولدة
من تكرر بعض المخارج بسبب الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون
حاصل ضربه في نفسه ايضا مشتملا على ازيد مما في اصله فان مضروب
الاثنين الذي هو مخرج النصف فقط في الثلثة التي مخرج الثلث
فقط ستة مخرج لهما وللسدس ايضا بسبب تثليث مخرج النصف
وتضعيف مخرج الثلث بالضرب اذ كل منهما موجب لحصول مخرج
السدس وكما ان مضروب الاربعة التي مخرج النصف والربع في مثلها
ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لهما مخرج للثمن ولنصف الثمن ايضا
ولهذا يحصل من ضرب الاثني عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو
مشتمل على ما خلا السبع من الكسور التسعة بل على قاعدة اخرى ايضا
من اجزاء تلك الكسور يعرف تفصيلها بالتامل مع ان شيئا منها
في نفسه لا يصح منه الثمن ولا التسع ولا اكثر الاجزاء المذكورة بل ان الاول
تولد من ضرب ما اشتمل على النصف فيما اشتمل على الربع والثاني من ضرب
ما اشتمل على الثلث في مثله والبواقي على هذا القياس فالنظر في تلك
المخارج وفيما يحصل منها بالضرب والتكرير والاطلاع على بعض اسرارها

مسئلة غريبة حسابية سالني منها صاحب العيون ره

التي لا يتفطن بها الا اهلها تفيد مسكة في انتقال الذهن الى ما يفيد الخلاص
عن بعض المعضلات الحسابية وقد كنت في اوايل سني مولعاً بصرف
الفكر في امثال ذلك فاتفق لي في تلك الاوان ادراك صحبة النحرير المحقق
المدقق صاحب عيون الحساب قدس سره فبعدما تفرس مني ما كنت
فيه توجه الي فسالني عن مسئلة حسابية في سياق حكاية ذكر لي
ان بعض اصدقائي من اهل القرى قد اتاني البارحة بزنبيل مملوٍ من
بيضات مصبوغة بانواع الالوان على ما هو عادتهم من اهداء بعضهم
لبعض مثلها في ايام الاعياد فناولته عنه بنفسي فاخذت ادخالاً
للسرور في قلبه في اخراجها عنه ثنتين ثنتين فانتهت الى واحدة
ثم شرعت عددتها ثلثة ثلثة فبقيت ايضا منها واحدة فلم ازل
اكرر تعدادها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة ستة فكانت الحال
في تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها سبعة سبعة فلم يبق
شي منها فهل يمكن من معرفة تلك الخصوصية استخراج خصوص
عدد جميعها فتاملت مليته فتفطنت بانه ينبغي ان يطلب لذلك
اقل عدد جامع لجميع الكسور من النصف الى السدس فان اتفق ان يكون
هذا العدد ناقصاً عما يعده السبعة بواحد فهو بعد اضافة الواحد اليه

مطابق

مطابق للمطلوب وان لم يتفق ذلك فتدبيره الضرب والتكرير حتى ينتهي اليه
فقسمت الستين الجامع لتلك الكسور على السبعة فبقيت اربعة فتفطنت
بان هذه الاربعة ما لم تتكرر خمس مرات اذ لم يصل الى العشرين لم يحصل المط
اذ ليس شي من الثمانية والاثني عشر والستة عشر موافقاً لما نطلبه
من نقصانه عما تعده السبعة بواحد فضربت الستين في الخمسة حتى وصلت
الاربعة المذكورة في ضمنه الى العشرين فبلغ ثلثمائة فاضفت اليه واحداً
فكان هو الجواب فعرضت عليه ره فانبسط واستحسن سرعة انتقالي
فكان بعد ذلك يخصني بافادة دقايق فوايده ويضيفني من لباب
كرايم موايده ثم ان الضوابط العربية المستخرجة باستعانة هذا الباب

نقل ضابطة لاستخراج العدد المضمر من العيون ح

من الحساب كثيرة منها ما ذكره ره في استخراج الاعداد المضمرة
من كتابه بقوله اذا اخذ في كفه دراهم او حصيات فمره بان يعده
ثلث ثلث ويخبرك بما يبقى واضم للواحد سبعين وللاثنين خمسة وثلثين
ثم خماس خماس ويخبرك بما يبقى واضم لكل واحد احدا وعشرين ثم سباع سباع
واضم لكل واحد خمسة عشر فالمجتمع هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة
وان زاد ففضله عليه هو الجواب وان لم يبق شي في مراتب العد فالجواب

ضابطة اخرى من سوانحنا ح

مائة وخمسة انتهى ومنها ما سنح لنا في استخراج المضمر مما بعد العشرة

الى التسعين وهو ان نقول لمن اضمر شيئا من ذلك بعده عشرة
عشرة واخبر بما يبقى منه اخبرا سواء كان عشرة او اقل ثم عده
تسعة تسعة واخبر بما يبقى منه كذلك فبعد تحصيل هذين الخبرين بهما
نسقط المخبر به الاول عن الثاني ان امكن والا نضيف الى الاول
واحدا والى الثاني عشرة ثم نسقط المجموع الاول عن المجموع الثاني
فنضرب الباقي على اي تقدير في العشرة ونجمع الحاصل مع المخبر به
الاول فالمجموع هو الجواب مثلا اذا كان المخبر به الاول ثلثة والثاني
خمسة نسقط عنه ونضرب الباقي وهو الاثنان في العشرة ونجمع
الحاصل اى العشرين مع الثلثة يصير ثلثة وعشرين وهو الجواب
واذا كان المخبر به الاول سبعة والثاني خمسة نضيف الى الاول
واحدا فيصير ثمانية والى الثاني عشرة فيصير خمسة عشر فنضرب الباقي
بعد اسقاط الثمانية من الخمسة عشر وهو السبعة في العشرة فيصير
سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر به الاول فيصير سبعة وسبعين
وهو الجواب وعلى هذا القياس ومنها ما ينتفع به في تحصيل امزجة
المعاجين واستخراج قدر شربة منها قال صاحب العيون ره فيه فان
قيل لنا معجون مركب من ادوية معلومة معلومة الاقدار نريد ان نعلم

طريق تحصيل امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها

مزاجه

مزاجه ومقدار شربة منه فما الضابط فيه اقول الضابط ان ناخذ اوزان
الادوية من المخرج المشترك ونحفظه ونكتب عدد الاجزاء الحارة في الدرجة
الاولى ونزيد عليه ضعف عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثانية ونزيد
على المجتمع ثلثة امثال عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثالثة وعلى
المجتمع اربعة امثال عدد الحارة في الدرجة الرابعة ثم ناخذ كذلك عدد
الاجزاء الباردة فان كانت الاجزاء كلها حارة فقط او باردة فقط
نقسم الحاصل على المحفوظ وان كانت ممتزجة منهما ناخذ فضل
احد الحاصلين على الآخر ونقسمه على المحفوظ فما خرج فهو مزاج المركب
وعلى هذا القياس نستخرج الرطوبة واليبوسة مثاله معجون مركب من
خمسة ادوية اوزانها هذه الاول مثقال الثاني نصف مثقال الثالث
خمسة طساسيج الرابع مثقالان الخامس دانقان اضعفنا بالطساسيج
فكانت هكذا الاول اربعة وعشرون الثاني اثنا عشر الثالث خمسة
الرابع ثمانية واربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة وتسعون
حفظناه ولتكن اولا كلها حارة والاولان في الدرجة الاولى فاخذناهما
ستة وثلثين والثالث في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ
والرابع والخامس في الدرجة الثالثة فزدنا على الستة والاربعين مضروب

الثلثة في الستة والخمسين حصل مائتان واربعة عشر قسمناه
على السبعة والتسعين المحفوظ خرج اثنان وعشرون جزءا من
سبعة وتسعين جزء والكسر قريب من الخمس فهذا المركب حار في اوايل
الدرجة الثالثة ثم لنفرض ان جزئية الاولين رطب في الاولى والثالث
يابس في الثانية والرابع في الثالثة والخامس في الرابعة فجمعنا عدد
الاولين فكانت ستة وثلثين ثم جمعنا ضعف عدد الثالث
مع ثلثة امثال عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس فحصل مائة
وستة وثمانون اخذنا فضله على الستة والثلثين فكان مائة
وخمسين قسمناه على السبعة والتسعين خرج واحد وثلثة و
خمسون جزءا من سبعة وتسعين جزء فهو يابس في اواخر الدرجة
الثانية وقس عليه الممتزج من الحارة والباردة وليكن الاول قدر
شربتين والثاني قدر ثلثة اشربة والثالث نصف شربة والرابع
قدر اربع اشربة والثالث قدر ثلث اشربة فجمعنا الكل صار اثنى
عشر ونصفا قسمنا مقدار الادوية وهو سبعة وتسعون عليه
خرج سبعة طساسيج وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءا
من طسوج فقدر شربة من هذا المركب قريب من ثمانية طساسيج

انتهى

كلام مع صاحب العيون

انتهى ولا يخفى ما فيه من المسامحة من وجهين الاول انه لاحظ فيما فرض
في المفردات من كونها في الدرجة الاولى وغيرها كونها في اواخر تلك
الدرجات وكذا اخذ كلا منها تاما في مرتبتها فاخذ ما فرض مثقالا
عند كونه حارا في الاولى اربعة وعشرين طسوجا وما فرض مثقالا
عند كونه حارا في الثالثة مضروب الثلثة في الثمانية والاربعين وهكذا
اذ لو فرضنا هما حارين في اواسط الاولى والثالثة مثلا لكان الصواب
ان ناخذ كلا منها نصف ما اخذه فعلى ذلك كان ينبغي ان يصرح به
دفعا للالتباس ورعاية لموافقة ما فعله في تحديد مزاج المركب من
تعيين اوايل درجتها واواخرها والثاني انه بنى قدر شربة من المركب
على ما اعتبر من قدرها في مفرداته على وجه يقتضي عدم تجويز شرب الزائد
على مثقال مما تركب من مفردين يكون قدر شربة كل منهما حين الانفراد
مثقالا نظرا الى ان مجموع نصف مثقال من هذا ونصف مثقال من
ذاك يجري مجرى مثقال من كل منهما والصواب انه غير مطرد في المركبات
المعرف فيها كون بعض مفرداتها مصلحا لبعض آخر كالسكنجبين
فانه قدر شربة كل من الخل والعسل لو فرض مثقالا حين الانفراد
لوجب ان يكون زايدا عليه عند التركيب وكسر سورة كيفية كل منهما

بالآخر فيجوز ان يشرب منه قدرا مشتملا على مثقالين من كل منهما
مثلا اى اربعة مثاقيل ولا اقل من قدر مشتمل على مثقال من كل منهما
اى مثقالين لظهور ان مقارنة كل منهما مع الآخر لو لم تزد فى قدر
شربته لم ينقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا من فقه الوصايا
والمواريث محتاج الى انس خاص وربط سليقى الى هذا الباب
من الحساب حتى ان كثيرا من الناس مع كونهم معدودين فى عداد
الاذكياء يكونون عند الرجوع الى التحقيق مسئلة مبنية عليه من
المنخرطين فى سلك المتبلدين ويستغربون ما يتحدث غيرهم به وقد
عن جمع من مشاهير المخالفين ما رووا عن امير المؤمنين عم من الجواب
الفورى عن مسئلة فى الفرايض سموها المنبرية فى جملة غرايب اخباره
وعجايب آثاره مع انه على تقدير صحته منه من اهون ما يطلع ارباب
الخبرة من خزاين افاداته اللطيفة وايسر ما يتوقع اصحاب البصيرة
من كنوز علومه الشريفة على ان الحق ان ذلك افتراء منهم عليه و
اجتراء على الكذب الصريح فى هذا الاسناد اليه بيان ذلك انهم
فى مسائل الفرايض خالفين مشهورين مع الطائفة المحقة الامامية
ره يرجع اليهما اكثر ما يخالفونهم فى هذا الباب احدهما القول

بيان احتياج كثير من مسايل الفرايض والوصايا الى هذا الباب

بيان معنى العول والتعصيب المستعملين عند العامة فى المواريث

بالتعصيب

بالتعصيب والآخر القول بالعول فبالاول تارة يشركون البعيد مع القريب
فى التوريث كالاخت مع البنت وكالعم وابن العم معها وتارة يخـ
يخصصون من بين الاعمام والعمات ومن بين بنى العم وبناته الذكور
بالميراث دون الاناث باخبار ضعيفة الاسناد مختلفة الالفاظ
فيروون من طريق واحد هو ابن طاوس عن ابيه عن رسول الله صلعم
تارة انه قال فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة اقرب وتارة انه قال
فلاولى عصبة ذكر ويعارضون بامثال ذلك ما نطق به القرآن من سببية
القرب ودنو الرحم لاستحقاق الميراث بالنص على اولوية بعض اولى
الارحام ببعض وما صرح به الفرقان من ان لكل من الرجال والنساء
نصيب مفروض مما ترك الوالدان والاقربون وبالثانى قد يسمون
ما هو خمس فى الحقيقة ربعا وقد يجعلون ما هو تسع بلا شبهة ثمنا
فيلعبون بالدين ولا يلتفتون الى طريقة العترة المعصومين عليهم السلم
من ان التركة اذا ضاقت عن السهام يدخل النقص على غير الابوين و
الزوجين وكلالة الام من ذوى الفروض المساوين لهم فى المرتبة فانه
لا يحتاج على ذلك الى استعمال العول الذى هو عبارة فى اللغة من الزيادة
والنقصان فيزاد السهام على مبلغ المال حتى ينتقص نصيب الجميع بالنسبة

واحدة على قياس الوصايا والديون وعمدة معولهم في هذا التصرف
ما رووه عن سفيان عن رجل لم يسمه عن امير المؤمنين عليه السلم
انه سئل وهو في المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال عليه السلم
بغير روية صار ثمنها تسعا فتصوير المسئلة على فرض صحة الرواية
ان السهم المفروض للبنتين الثلثان وللابوين السدسان
وللزوجة الثمن فالمخرج المشترك لهذه الكسور اربعة وعشرون
ومجموع تلك الكسور منه سبعة وعشرون فالثلثة التي هي الثمن
من المخرج يصير بالنسبة اليه تسعا وبهذه النسبة ينتقص كل من
الثلثين والسدسين ايضا فاجروا مثل ذلك في ساير الفرايض
وحكموا في البنتين والابوين والزوج الذي نصيبه الربع حيث يكون
مجموع الكسور من المخرج المشترك ثلثين ان نصيب الزوج منه ستة
فيصير ربعه خمسا وهكذا مع ان فقهاءهم حكوا ابطال العول
عن محمد بن علي الباقر عليه السلم ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة
والتابعين ولم يتفطنوا بان مثلهم كان اعرف بطريقة النبي
والوصي من رجل لا يعرفونه باسمه فضلا عما اعتبروا في رجال رواتهم
من التعديل والتوثيق نعوذ بالله من الغواية وعليه التكلان ومنه

تصوير المسئلة المشهورة بالمنبرية

الهداية ومنها ان كل مجذور يعد مجذورا آخر يجب ان يعد ايضا جذر
الاول جذر الثاني كالاربعة والستة عشر فان عد الاول للثاني
مستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان عد
ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس
في الشكل الرابع عشر من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة
واستدل الميبدي بمعاونتها في شرح بعض ابيات الديوان
على استحالة الجذر للاصم بحسب الواقع وبنى عليها كون ما حكي عن
امير المؤمنين عم من انه كان يقول سبحان الذي لا يعلم جذر الاصم
الا هو افتراء عليه فانه يلزم من صحته توصيفه عليه السلم الحق تعالى بالباطل
ولا شك انه غير لايق به وصورة الاستدلال على الاستحالة المذكورة
بمعاونة تلك المقدمة ما فصله الشيخ البهائي ره في الكشكول بقوله
والحق ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا ولكن لا يمكننا
العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه موقوف على مقدمة هي انه لا يجوز
ان يكون مربع كسر مجذور ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول
فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلانه
لو كان مربع الاثنين والنصف مثلا عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه

ذكر البراهين المنقولة عن القوم لاستحالة الجذر للاصم

اثنان ونصف والواحد ايضاً مربع ضلعه واحد والواحد المربع
يعدّ مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحاً فيجب ان يعدّ الواحد
الضلع الكسر الكل الجزء هف اذا ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد
الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية
اصمّات مثلا الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة
اعنى مربع الواحد والاثنين اصمّات وكذا الاعداد الواقعة بين
الاربعة والواقعة بين التسعة والستة عشر وغيرها لانّ واحداً
منها ان كان مربعاً فجذره امّا ان يكون صحيحاً فقط او كسراً فقط
او صحيحاً مع كسر والثلثة باطلة فجذره غير موجود امّا الاوّل
فلانّ الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من
المربع الثانى فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاوّل واقلّ من
جذر المربع الثانى اذ كلّما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم
من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحاً لكان واقعاً بين جذرى
المربعين اعنى العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين
عدد صحيح هف وامّا الثانى والثالث فلانّا بيّنّا ان مربع الكسر و
مربع الصحيح والكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا

يكون

يكون مربعات لها والتقدير انها مربعات لها هف فقد ثبت ما قلناه
من ان الاصمّ عديم الجذر راساً لا انّ له جذراً الا يمكن استعلامه كما هو
على بعض الالسنة مشهور وفى بعض الكتب مذكور انتهى وقد نقل
عن بعض مهرة الفنّ من المتاخرين برهان آخر على هذا المطلب حاصله
انه لو كان للعشرة مثلا جذر لكان نسبة الواحد اليه كنسبته الى العشرة
لما تقرّر من انّ الضرب تحصيل عدد نسبة الواحد الى احد المضروبين
كنسبة المضروب الآخر اليه فكانت ثلثة متوالية فى نسبة والواحد
يعدّ العشرة فيعدّ جذر العشرة بالشكل السابع من الثامنة مع انّ
الواحد لا يعدّ الجذر لاشتماله على الكسر وهو ظاهر وقد راى بعض الفضلاء
المعاصرين امكان الاستدلال عليه بالسادس من الثامنة ايضاً
بتبديل قوله والواحد يعدّ العشرة الى آخره بالقول بان الواحد لا يعدّ
جذر العشرة فلا يعدّ العشرة هف ولا يخفى انه لو صحت هذه البراهين على هذا
المطلب بناء على الاشكال المذكورة لكان الاخير احسن لرجوع الشكلين
المبنى عليهما البرهانان الاوّلان الى الشكل السادس المبنى عليه البرهان
الاخير فلا يتمّان بدونه دون العكس ولكنه اعترض عليه بما حاصله
ان الشكل السادس مختصّ بحكم الاعداد الصحاح فانه اخذ فى بعض

ذكر ما يتوجه على البراهين المذكورة سوى

مقدمات ان الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئا من الكسور لا يعده
الواحد فلا يصح الاستدلال من عدم عد الواحد جذرا مشتملا على
كسر فرضا ان لا يعد مجذوره الصحيح واذا كان الشكل السادس
لا يدل على المط من جهة اختصاصه بالصحاح فكذا حال ما يبتني عليه
من الشكلين الاخيرين فلا يتم شيء من تلك البراهين فتامل هذا
ما وجدنا مما ينبغي نقله هنا من اثار السابقين واللاحقين فيما

برهان آخر من سوانحنا على استحالته

يتعلق بهذا المط ونحن بعون الله وفقنا لتحرير برهان واضح
على هذا المرام غير مبني على شيء من امثال تلك الاشكال بل على مقدمات
بينة لكل من له ادنى خبرة بالحسابيات فنقول لو كان لشيء من
الاعداد الواقعة في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين جذر
تحقيقي لكان جذره مؤلفا من صحيح وكسر لكن تألف جذر عدد صحيح من
صحيح وكسر باطل فالمط حاصل اما الملازمة فثابتة بالتامل في
عدم وقوع صحيح بين صحيحين واقعين في نظم الاعداد حتى يمكن
ان يكون جذرا تحقيقيا لمثل الاعداد المذكورة وفي ان مضروب
الكسر المجرد في نفسه اقل من نفسه لا محالة فلا يمكن ان يكون صحيحا
واما بطلان اللازم فلان حاصل ضرب الصحيح مع الكسر في نفسه

مؤلف

مؤلف للمحالة من جميع ما يحصل من ضرب الصحيح في الصحيح والصحيح في الكسر و
الكسر في الصحيح والكسر في الكسر وحاصل الثاني والثالث من تلك الاربعة
مساو لحاصل ضرب الكسر المفروض في صحيح مساو لضعف ذلك
الصحيح وهو ظاهر فيرجع الى كونه مؤلفا من ثلثة مربع الصحيح ومسطح
الكسر في مثل ضعف ذلك الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول صحيحا
بلا شبهة يكفي في بطلان اللازم بيان انه لا يمكن ان يكون هذا المسطح
بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا لصحيح حتى يكون المجتمع من تلك
الثلثة مطابقا للمجذور المفروض فنقول المسطح المذكور لما حصل
من ضرب كسر في صحيح وحقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح لا يخلو هذا الصحيح
من ان يكون مساويا لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة
الى الخمس والخمسين او الثلثة الاخماس مثلا اولا فعلى الاول يكون صحيحا
بلا شبهة فلا يمكن ان يطابق بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا لانه يكون
اقل من الكسر البتة فضلا عن الصحيح وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا
عن جميع مخارجه كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان فيما
بين المخرجين كالسبعة بالنسبة اليها يكون قدر نقصان الحاصل
عن ان يبلغ الى صحيح بقدر مضروب الكسر فيما به التفاوت بينه وبين

المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا لقدر مربع الكسر لصار الحاصل
بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا والا فلا ولكن لا يمكن تلك المعادلة
فان ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب الكسر فيه اكثر من مضروبه
في نفسه بلا شبهة فثبت ان للسطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن
ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحا وهو المط فان قلت اتمام
هذا البرهان مبني على ثبوت مخرج عددي لكل كسر عددي ولا يتصور ذلك
الا بان يكون بينهما نسبة عددية وهو متم ههنا لم لا يجوز ان يكون
لكسر جذر الاصم الى الواحد نسبة مقدارية صمية لا عددية قلنا هذا
المنع مع كونه مكابرة مستلزم للاعتراف بالمدعا ايضا فان النزاع
ههنا ليس الا في ان الاصم من الاعداد الحقيقية هل له جذر عددي يمكن
ان يعبر عن نسبته اليه بجزء او اجزاء معينة من الاجزاء المعينة للمفروضة
لمجذوره كما ذهب اليه بعض الاوهام او ليس له جذر كذلك كما هو مدعا القوم
في هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقداري لمربع مقداري فرض كونه
معروضا لعدد معين من الاحتمالات وتحقق نسبة صمية بينهما غير
ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو المشهور بين الجمهور فلا يتعلق
به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها ان كل مربع منقسم

بقسمين

خاصية مرشدة الى القاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا او يكون متفاضلين بمربع ح

بقسمين متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع القسم الاصغر يصير مساويا
لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة الى الاربعة والخمسة فان مجموع التسعة
مع مربع الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو مربع الاربعة يكون خمسة
وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة عشر المنقسم الى سبعة ونصف
وثمانية ونصف فان مجموع الستة عشر مع مربع سبعة ونصف
اي ستة وخمسين وربع يكون اثنين وسبعين وربعا وهو مربع
ثمانية ونصف وهذه الخاصية ترشد الى قاعدة لاستخراج مربعين
يكون مجموعهما مربعا وما يقرب منه لمربعين متفاضلين بمربع
ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر آخر كنسبة مجذوره الى مجذوره مثناة
اي مكررة بعنوان الاضافة فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة
هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة والثلاثين هي ثلث الثلث وان نسبة
الواحد والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد وتسعة انصاف
الثمن الى الخمسة والعشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من هذه الخاصية
ضوابط لطيفة منها ان كل مجذور تحقيقي صحيحا او كسرا او مؤلفا
منهما اذا ضرب في عدد من الاعداد كذلك ثم ضرب الحاصل في هذا العدد
يكون الحاصل الاخير مجذورا من المجذورات التحقيقية كالاربعة

استنباط ضوابط غريبة جديدة من خاصية مشهورة سو

اذا ضرب في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل مائة وهو مجذور العشرة
وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثمن فيه يحصل تسعة
انضاف ثمن وهو مجذور الثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها
ان كل مجذور تحقيقي اذا قسم الى عدد او نسب اليه ثم الخارج
قسم عليه او نسب اليه يكون الخارج الاخير مجذورا تحقيقيا كالواحد
والثمانين اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة عشر والخمس عليها يخرج
ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءا من واحد وهو مجذور
واحد واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة
ثم نسب الاثنان والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور النصف
وكالاثني عشر والربع اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة والثمن
عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو مجذور الواحد والثلثة الارباع
وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي يكون كل من كسوره
المفردة او المكررة المضافة الى مثلها مجذورا ايضا كذلك كثلث
الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين وثلثة ارباع
الثلثة الارباع فان التسعة مثلا من المجذورات الصحيحة يكون
ثلث ثلثها واحدا وثلثا ثلثيها اربعة ويكون ربع ربعها تسعة

انضاف

انضاف ثمن لواحد وربعا ربعيها المطابق لنصف نصفها الموافق
لربعها اثنين وربعا وثلثة ارباع ثلثة ارباعها اربعة وتسعة انضاف
ثمن لواحد وكل من هذه مجذورات تحقيقية وان الربع من المجذورات
الكسرية يكون ثلث ثلثه جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد وثلثا
ثلثيه ستة عشر جزءا منه ويكون ربع ربعه جزءا من ستة عشر جزءا
من واحد وربعي ربعيه اربعة اجزاء منه وثلثة ارباع ثلثة ارباعه تسعة
اجزاء منه وكل منها مجذورات تحقيقية وقس على ما ذكرنا ساير الاعداد
وساير الكسور ووجه استنباط تلك الضوابط عن الخاصية
المذكورة ظاهر على المتامل فتامل ومنها ان حاصل ضرب كل مجذور
تحقيقي في مجذور آخر كذلك صحيحا او كسرا او مولفا منهما وكذا
خارج قسمة كل مجذور على مجذور كذلك او نسبته اليه يكون من المجذورات
التحقيقية فان حاصل ضرب الاربعة في التسعة ستة وثلثون
وفي الربع واحد وفي الاثنين والربع تسعة وحاصل ضرب التسع في الربع
جزء من الستة وثلثين جزءا من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع
اثنان وعشرون وثمانية وعشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا

من واحد وان خارج قسمة المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع
اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة واربعون واربعة اتساع و
الخارج من نسبة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة اخرى نصف ثمن
والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة انصاف ثمن
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة والخارجة مجذورات
تحقيقية بعضها ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل

خاصية تظهر منها ضابطة لتقسيم العدد بقسمين يكون احدهما جذراً للآخر

ومنها كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره مع ربع الواحد كان المجموع
مجذوراً يكون جذره زايداً على جذر المجذور الاول بنصف الواحد
فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل
اثنا عشر وربع وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا
اريد تقسيم عدد معين بقسمين صحيحين يكون احدهما جذراً
للآخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع الواحد واسقط من جذر
المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه عن العدد
يحصل القسم الآخر هذا آخر ما اردنا ايراده من الخواص والضوابط
والفوايد المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فحان الشروع

في

في النوع الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضاً
لبعض احاده فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن
المهمات المطلوبة لارباب التحصيل فلذلك جعلنا للمباحث الشريفة
المتعلقة في بعض العلوم بل عيان بعض الاعداد من حيث عروضها
لمعدودات خاصة او ما شابهها ضميمة لهذا النوع فرتبناه على
فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص بعض الاعداد من حيث
هو من الجهات الحسابية

معرفة عدم تاثير الواحد في الضرب والقسمة

فمنها ان الواحد لا تاثير له في الضرب
ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان واحداً
او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يوثر الواحد حال ذلك الضرب والقسمة
في كمية المضروب و لا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقاً دائماً لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب
الواحد في اي عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في
حمل قولهم الواحد لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد
دون العكس مع انه اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق
مع نظيره لا تاثير له في القسمة اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة
في كمية المقسوم عليه فان خارج قسمة الواحد على العشرة مثلاً هو

خاصية للخمسة والسبعة

العشر ومنها ان الخمسة والسبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة
مختصتان بحكم هو ان في العشرات لا يوجد مخرج لكسر احديهما حاصلاً
من ضرب عدد من الاحاد في عدد آخر منهما غيرهما كالعشرة والخمسة عشر
والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين للخمس فان شيا منها لا يحصل
من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة
عشر والاحد والعشرين والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين
للسبع فان شيا منها لا يحصل من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة
وليس ما سواهما من الاعداد المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة
والستة كذلك فان الاثنى عشر من مخارج النصف والسدس مع حصوله
من ضرب الثلثة في الاربعة ومن مخارج الثلث والربع مع حصوله من
ضرب الاثنين في الستة وللخمسة خاصية اخرى هي وجوب ظهورها
في حاصل ضربها في نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات في كل عدد
فرد فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة خمسة
وعشرون وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون و
في الخمسة خمسة وسبعون وهكذا في ساير الاحاد والعشرات
وغيرهما وقد اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير من المفسرين في تفسير

ذكر ما ذكره القوم في وجه تخصيص السبعة والسبعين للتكثير

قوله

قوله تعالى في سورة التوبة ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
قال البيضاوي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة
ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى
وقال النسفي وجه تخصيص السبعين من بين ساير الاعداد ان العدد
قليل وكثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها وادنى الكثير
الثلثة وليست لاقصاه غاية والعدد ايضا نوعان شفع ووتر
واول الاشفاع اثنان واول الاوتار ثلثة والواحد ليس بعدد والسبعة
جمع الكثير من النوعين لان فيها اوتاراً ثلثة واشفاعاً ثلثة و
العشرة كمال الحساب لان ما جاوز العشرة فهو اضافة الاحاد الى العشرة
كقولك اثنا عشر وثلثة عشر الى عشرين والعشرون تكرير العشرة
مرتين والثلثون تكريرها ثلث مرات وكذلك الى مائة فالسبعون
يجمع الكثرة والنوع والكثرة منه وكمال الحساب والكثرة منه فصار
السبعون ادنى الكثير من العدد من كل وجه ولا غاية لاقصاه فجاز
ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى انتهى وقد اجتهد الشيخ البهائي
ره في شرح الحديث التاسع من الاربعين بتقريب ما فيه من قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم في فضل شهر رمضان ومن ادى فيه فرضاً كان له ثواب من

ادنى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور فى تحرير هذا المطلوب
بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين بذلك من بين ساير
الاعداد انها تكرير ما هو اكمل الاحاد اعنى السبعة بعدة عدد كامل
هو العشرة لاشتماله على جميع مخارج الكسور التسعة لان جميع
ما فوقه يحصل باضافة الاحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه
اكملية السبعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لانها اما زوج
واما فرد واما اول او غير اول واما منطق او اصم واما مجذور او غير
مجذور واما تام او زايد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد
وقد اشتملت السبعة على جميع هذه الانواع الا الزايد والفرد

كلام مع الشيخ البهائى ره

الغير الاول انتهى ولا يخفى ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام
العدد على تقدير انحصارها فيما فصله وعدم المبالاة بذكر غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزايد والفرد الغير الاول
ومع وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد باصم الكسر
بقرينة ذكر غير المجذور وعليحدة الا ان يعد الواحد من الاعداد
فيكون من اصمها مشتركا بينها وبين الثمانية وما فوقها
الا ان يق المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا يشتمل الستة

مع

مع كونها اقل منها على تلك الاقسام الا ان يؤخذ الاشتمال عليها على
نحو اشتمال الكل على الاجزاء لا على نحو ما ذكر قبيل هذا من نحو اشتمال
العشرة على جميع مخارج الكسور التسعة فتامل ولا يذهب عليك
انه يمكن ان يحمل مراد البيضاوى من جملة اقسام العدد باسرها

وجه آخر لكمال السبعة المشتمل عليها السبعون

الاقسام الاولية للعدد فلا يشمل الغير الاول لانه من قسمى المفرد ولا
الزايد فانه من قسمى الغير التام فيسلم من ارتكاب بعض التخصيصات
واما ما ذكره النسفى فهو اسلم من هذا اما ذكروه فى هذا المقام ولا يخفى
انه يمكن ان يتمسك فى تمامية السبعة وكمالها بما بنى عليه كثير من
الادباء والنحاة والمفسرين ومنهم الحريرى وابن خالويه والثعلبى
من ثبوت واو الثمانية وهو ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة
وثمانية بالواو وهو ايذان بان السبعة عدد تام وما بعدها
عدد مستانف واستدلوا على هذا المط بخمس آيات من القرآن

ذكر دلايل واو الثمانية فى القرآن

الاولى وهو اقوى ما يدل عليه ما فى سورة الكهف سيقولون ثلثة
رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب
ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى اعلم بعدتهم ما يعلمهم
الا قليل ومن انكر ثبوت الواو بالمعنى المذكور حملها هنا اما على

العطف كما هو مختار ابن هشام في مغني اللبيب بناء على ان التقدير
فيها هم سبعة وثامنهم كلبهم فقيل العطف من كلام الله والمعنى
نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم فيكون تصديقا لهذه المقالة كما
ان رجما بالغيب تكذيب للسابقة وايد ذلك بقول ابن عباس حين
وقعت الواو انقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدة عاد يلتفت
اليها وايضا بقوله بعد قطعي بمعاونة الواو وانه الحق هو الاخير انا
من اولئك القليل واما على تاكيد لصوق الصفة بالموصوف و
الدلالة على ان اتصافها بها امر ثابت مستقر كما هو مختار الطبرسي ره
في جوامع الجامع واما على الحال فيقدر المبتدا اسم الاشارة
اي هولاء سبعة ليكون في الكلام ما يعمل في الحال ورد ذلك بامتناع
حذف عامل الحال اذا كان معنويا والثانية ما في سورة التوبة
التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود
الله قالوا ان الواو في والناهون واو الثمانية لانه الوصف
الثامن والمنكرون لها حملوها على العطف استظهارا لتقابل
الامر والنهي دون ساير الصفات ولا يخفى ما فيه والثالثة ما في

سورة التحريم عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات
مومنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارا
بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف ورد بانه تاسعها اذ
اولها خيرا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب بان مسلمات
وما بعده تفصيل له فلا يعد من الاوصاف قلنا وكذلك ثيبات و
ابكارا تفصيل للاوصاف السابقة فهما ايضا غير معدودين منها
والرابعة ما في سورة الزمر وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بالواو بعد ما مر قبل هذه الآية من قوله
تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها
بدون الواو بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة
قال ابن هشام اقول لو كان لواو الثمانية حقيقة لم تكن الآية منها
اذ ليس فيها ذكر عدد وانما فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص
ثم الواو ليست داخلة عليه بل على جملة هو فيها وقد مر ان الواو في
وفتحت مقحمة عند قوم وعاطفة عند آخرين وقيل هي واو الحال
انتهى الخامسة ما في سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر
عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما ذكر الثعلبي

وطعن عليه ابن هشام بان هذا سهو بين فان ذكر هذه الواو
واجب واسقاط واو الثمانية جايز بالخلاف ومثل هذا الطعن
متوجه على الثالثة ايضا بناء على ظهور عدم جواز اجتماع الثيوبة
والبكارة بخلاف ساير الصفات ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين
منهم صاحب الكشاف قصدوا في تفسير الآية الاخيرة لذكر اسماء
الايام المذكورة المعروفة عند العرب بايام العجوز او العجز على
الترتيب فاوردوا اسبقه اولها الصن بكسر صاد سعفص و
فتحها وتشديد النون وثانيها الصنبر بكسر الصاد المذكورة وتشديد
النون وسكون باء ابجد وراء قرشت وثالثها وبر بسكون الباء
والراء المذكورتين ورابعها الامر على صيغة الفاعل وخامسها
المؤتمر على صيغة الفاعل من الافتعال وسادسها المعلل بعين
سعفص على صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفي الجمر بالطاء
حطي على وزن الفاعل من الافعال والجيم وسكون الميم وقد نظمت
الجميع في بيت يسهل الحفظها على الترتيب صن وصنبر وبر
وامر ومطفي الجمر بعد المؤتمر والمعلل وقيل في السابع بدل مطفي الجمر
مكفي الظعن على وزن الفاعل من التفعيل وظاء ضظغ وعين

سعفص ذكره صاحب الكشاف وردد صاحب القاموس ايضا في السابع
بين هذين الاسمين ووجه التسمية بالاسماء المذكورة بعد معرفة
المادة والصيغة يظهر بادنى تامل وبالجملة الاسامي سبعة والايام ثمانية
بنص القران ولم اجد احدا من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول التفطن
بهذا الاختلاف فضلا عن التصدي لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه
في ذلك الاختلاف ان تلك هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية فكانهم
كانوا زعموا انها سبعة ولا يبعد ان يكون ما في القران ردا عليهم و
يؤيد هذا ما في الصحاح من ان بعض العرب يقول انها خمسة ايام او يكون
الوجدان ما سوى السبعة المذكورة نهار مجرد عن الليلة فهو لنقصانه
يستحق ان يضاف الى اليوم الاول او الآخر منها ولا يسمى باسم عليحدة
ومنها ان لكل من الاربعة والتسعة وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة
الى جذره ولا يشترك فيها مجذور آخر فهي من خواصه فان الاربعة ضعف
جذره والتسعة ثلثة امثال جذره والستة عشر اربعة امثال جذره و
في حكم هذه الخواص ما يتبعها ككون ما يبقى بعد اسقاط جذر الاربعة عنها
ثلث ما يحصل بعد زيادته عليها وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة
فلا تغفل مما ذكره بعض الفضلاء من الحسابيين في طريق استخراج عددين

حرر ان الطبرسي في مجمع البيان مع ذكر ابيات
نقض الشاعر فيها على كونها سبعة اغمض
عنه وجمع بين مطفي الجمر ومكفي الظعن
فجعل الاول اسما للرابع والثاني الخامس من
و المعلل للثامن ليوافق قولهم مع القران
ولم يتفطن بان الاختلاف بينهما فيتجه
لبيان النكتة في ذكر خصوص العدد
كما في ذكر اصحاب الكهف فتامل
منه

كلام مع بعض الفضلاء الحسابيين

اذا انقصنا بمجموعهما من كل واحد من مربعيهما بقي مجذور وبقوله نطلب مربعا
اذا القي منه جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة جذره عليه وتزيد على
كل من الحاصل ربع درهم او نأخذ جذرهما ليحصل المط كالتسعة
فانك اذا زدت عليه جذره حصل اثنا عشر واذا انقصت منه جذره
بقي ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعا يحصل اثنا عشر وربع وستة
وربع وجذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما ستة
فاذا انقصناها من اثني عشر وربع يبقى ستة وربع واذا انقصناها
ستة وربع يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان المربع الموصوف بقوله
اذا القي منه جذره الخ منحصر في التسعة فلا يكون التسعة من جملة الامثلة
كما صوره فافهم ومنها ان بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم
عدد غير مجذور مركب من مجذورين بمجذورين غيرهما فقال نضرب في الخمسة
والعشرين ونقسم الحاصل بمجذورين ثم نقسم كلا منهما على الخمسة
والعشرين فيخرج المط كالعشرة المركبة من الواحد والتسعة ضربناها
في الخمسة والعشرين حصل مائتان وخمسون قسمناه بمجذورين
هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة والستون وقسمنا كلا منهما
على الخمسة والعشرين خرج من احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة

ذكر قاعدة ذكرها بعضهم لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين بمجذورين آخرين ه

وعشرين

وعشرين ومن الآخر ستة وتسعة عشر جزءا من خمس وعشرين وهما
مجذوران آخران واعترض صاحب العيون ره على هذه القاعدة بقوله
اقول تقسيم الحاصل بمربعين يحتاج الى هذه القاعدة فيدور انتهى
ولا يخفى ان الدور المذكور انما يلزم اذا لم يتيسر القسمة المذكورة الا بهذه
القاعدة وظاهر انها يتيسر بدونها اما بالاستقراء او بقاعدة اخرى
على ان هذه القاعدة مخصوصة بتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين
معلومين الى مجذورين آخرين غير معلومين وليس الحاصل المذكور
من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر الا ان يتكلف ويقال انه ايضا
مشتمل على مجذورين معلومين لاهل الخبرة بادنى التفات فان
حاصل ضرب عدد المركب من مجذورين في خمسة وعشرين مركب من
حاصل ضرب كل منهما فيه وان حاصل ضرب كل مجذور في مجذور
يجب ان يكون مجذورا على ما مر في اواخر النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل
لهذين المجذورين لا تفيد في المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتهما
على خمسة وعشرين الا نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض
لا مجذوران آخران كما هو المطلوب بل المفيد في المقصود قسمته
الى مجذورين آخرين فتبين ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور

كلام مع صاحب العيون ره

مركب من مجذورين معلومين اريد تقسيمه الى مجذورين آخرين
فيكون من افراد العدد المفروض فتوقفه على القاعدة المذكورة
مستلزم للدور فتدبر وقد ظهر بهذا التقرير ماذكر في هذه القاعدة

كلام على تقرير القاعدة المذكورة ه

من ان تقسيم الحاصل بمجذورين لا يصح على الاطلاق بل يجب ان
يقيد بكونهما غير المجذورين المعلومين لاهل الجبرة بالطريق المذكور
لئلا ينتهى العمل في نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض
فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور بهذين المجذورين
ظ مما قررتم فهل يجب انقسامه بمجذورين آخرين في جميع المواد
قلنا نعم بل ربما ينقسم بغيرهما ايضا من ثالثين فان الثلثة
عشر المركب من الاربعة والتسعة اذا ضرب في الخمسة والعشرين
فكما ان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة وعشرون ينقسم تارة
بمائة ومائتين وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمهما على خمسة
وعشرين المجذوران المركب منهما العدد المفروض اى الاربعة
والتسعة وتارة بستة وثلثين ومائتين وتسعة وثمانين و
يخرج من تقسيم الاول عليه واحد واحد عشر جزء من خمسة وعشرين
ومن تقسيم الثاني عليه احد عشر واربعة عشر جزء من خمسة و

عشرين

عشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة وعشرين
ويخرج من تقسيم اولهما عليه جزء واحد من خمسة وعشرين ومن
تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر واربعة وعشرون جزء منه فان
قلت فهل يختص خمسة وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح من القاعدة

بيان عدم اختصاص خمسة وعشرين بما خصوه به في القاعدة المذكورة ه

المذكورة قلنا لا يختص به بل المناط ههنا كون المضروب فيه
المقسوم عليه مجذورا ام مركبا من مجذورين ووجهه غير مخفي على
اهل الجبرة ولكن لما كان الخمسة والعشرون من بين تلك المجذورات
متصفا بكونه اقل ما يشتمل على مجذورين صحيحين كان له
امتياز من جهة تسهيل العمل وتقليل المؤنة فلذلك خص به والا
فالاربعة مثلا من جملة المجذورات المركبة من مجذورين غير صحيحين
احدهما واحد واحد عشر جزء من خمسة وعشرين مجذور واحد
وخمس والآخر اثنان واربعة عشر جزء منه مجذور واحد وثلثة
اخماس سواء معه في هذا الحكم فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيها
وقسم الحاصل اى الاربعون بمجذورين غير الاربعة والستة و
الثلثين المعلومين لاهل الجبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر
واربعة وعشرون جزء من خمسة وعشرين مجذور ثلثة وثلثة اخماس

والآخر سبعة وعشرون وجزء واحد من خمسة وعشرين مجذور خمسة
وخمس يخرج من تقسيم الاول على الاول ثلثة وستة اجزاء من خمسة
وعشرين ومن تقسيم الآخر عليه ستة وتسعة عشر جزء منه وهو
المط وقس عليه ما يماثلها في مثل هذا التركيب كالتسعة المركبة من مجذورين
احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين والآخر خمسة وتسعة
عشر جزء منه وكذلك المائة من جملة المجذورات المركبة من مجذورين
صحيحين احدهما ستة وثلثون والآخر اربعة وستون مساوله
في الحكم المذكور فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيه وقسم الالف الحاصل
منه بمجذورين غير المائة والتسعمائة احدهما ثلثمائة واربعة وعشرون
مجذور الثمانية عشر والآخر ستمائة وستة وسبعون مجذور الستة
والعشرين يخرج من قسمة الاول على المائة ثلثة واربعة وعشرون
جزء من مائة ومن قسمة الثاني عليه ستة وستة وسبعون جزء
منه وهما مجذوران موافقان للمجذورين الخارجين في المثال
المفروض وقس عليه ما يوافقها في كونه مركبا من مجذورين صحيحين
كالستمائة والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين و
الخمسة والعشرين فتامل ولا يذهب عليك انه يظهر بالتامل في مراتب

الاربعة ظ

قاعدة جديدة لانقسام كل مجذور الى مجذورين

ما

ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى مجذورين هو ان يقسم على مجذور مركب
من مجذورين او ينسب اليه ثم يضرب الخارج او المنسوب في كل من مجذوريه
فالحاصلان هما المجذوران المطلوبان فاذا نسبنا الستة عشر الى
خمسة وعشرين بستة عشر جزء منه ثم ضربنا المنسوب في كل من التسعة
والستة عشر المركب منهما الخمسة والعشرون يحصل من الاول خمسة
وتسعة عشر جزء من خمسة وعشرين ومن الثاني عشرة وستة اجزاء منه
وهما مجذوران ينقسم اليهما الستة عشر واذا قسمنا الستة والثلثين
على خمسة وعشرين خرج واحد واحد عشر جزء منه ضربنا الخارج في
التسعة حصل اثنا عشر واربعة وعشرون جزء من خمسة وعشرين
وفي الستة عشر حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه وهما مجذوران
ينقسم اليهما الستة والثلثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني** في ما يعرض
لخصوص بعض الاعداد ببعض الاعتبارات العلمية **فمنها** ان الصدوق
ره روى في باب تفسير قل هو الله احد من كتاب التوحيد عن الباقر عليه السلم
ان الاحد هو الفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى واحد وهو المتفرد الذي
لا نظير له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد والواحد المتباين
الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد

الستة

حل حديث مشكل في معنى الواحد والاحد

وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين
فمعنى قوله الله احد انه المعبود الذي تاله الخلق عن ادراكه والاحاطة
بكيفيته فرد بالهيته متعال عن صفات خلقه للحديث فيمكن والعلم
عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين ما لا يكون مشاركا للشئ
آخر في تمام ماهيته او جزئها فيكون بالنسبة الى كل ماهية نوعية
او جنسية في غاية البعد ولا يشملها الا المفهومات الاعتبارية وما
هذا شانه لا يكون منبعثا من شئ اى منفصلا بحسب الحقيقة من
جنس كانفصال الانواع من اجناسها ولا يكون متحدا بشئ اى
مساويا في الصدق لفصل لمساواة الانواع فيه لفصولها فلا
يكون حقيقة متحصلة ملتئمة من جنس وفصل كساير الاعداد
المندرجة تحت مقولة الكم المعدودة من الاجناس للاعراض المختص
كل منها بفصل مقوم كاختصاص الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين
والثلثة والاربعة وغيرهما بكونها مؤلفة من اكثر على حسب مراتبها
وهذا هو الوجه في ان الجمهور مع ظهور تالف جميع الاعداد من الواحد
لم يعدوه من جملة العدد فان العدد لكونه من اقسام الكم وكون
الانقسام خاصته شاملة له لا يصدق على الواحد من حيث هو بل

انما

معنى قولهم عليهم السلام انه تعالى احد لا بتاويل عدد ٩

انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان قيل اذا لم يكن
الواحد من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية فما معنى الاحتراز
عن توصيفه تعالى بالواحد العددى على ما هو المأثور من ارباب العصمة
صلوات الله عليهم في كثير من احاديثهم انه تعالى احد لا بتاويل عدد
قلنا في الجواب عنه اما اولا فلا نسلم دلالة هذه الرواية الا على ان قول
الجمهور في عدم كونه من العدد مبنى على مخالفته لساير الاعداد في عدم
قبول القسمة من جهة ان كلا من ساير الاعداد نوع مندرج تحت جنس
الكم ممتاز عن غيرها بفصول مقومة له بخلاف الواحد الممتاز عن
الجميع بنفس ذاته واما ان هذا القول موافق لنفس الامر ام لا فغير
مصرح به في هذه الرواية ومعلوم ان تلك المخالفة التى بنوا عليها ذلك
الحكم غير مستلزمة لمطلوبهم هذا فان كون بعض الاعداد قابلا للقسمة
دون بعض لا ينافي في كون الجميع عددا انما ينافيه اذا دل دليل على ان
ما يطلق عليه العدد يجب ان يكون داخلا تحت مقولة الكم المعرف عند
الفارابى وابن سينا وجمع من محققى المتكلمين بانه الذى يمكن ان يوجد
فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة
وظاهر لمن تامل فيما ذكروه في هذا المقام انهم لم ياتوا بما يدل عليه

بیان ان النزاع فی دخول الواحد وعدم دخوله فی العدد لفظی

فالحق ان النزاع فی تلک المسئلة من النزاعات اللفظیة اذ یرجع
عند التفتیش والتنقیح الی جواز اطلاق لفظ العدد علیه وعدم
جوازه ومعلوم ان الجواز فی ذلک من الاحکام التابعة للاصطلاحات
فیمکن ان یصطلح بعضهم علی اطلاقه علیه دون بعض فمن یعده من
الاعداد یناسبه ان یعرف العدد بالواحد وما تألف منه ومن لا یعده
منها یوافقه ان یعرّفه بالکم المنفصل وامثال ذلک تعریفات
لفظیة فمن عرفها بانه کمیة تطلق علی الواحد وما تألف منه فقد
تعسف بایهام الجمع بین المتنافیین فتامل واما ثانیاً فسلمنا
دلالة الروایة علیه وسلمنا ایضا حجیتها فی مثل هذه المسائل فیمکن
ان یتوقف فی وجه التوفیق بینها وبین المأثور منهم انه تعالی احد لا بتأویل
عدد ان المراد بان الواحد وکذا الاحد وان لم یکن من العدد لکنه ربما
ینسلک فی سلکه ببعض الاعتبارات کما تعارف بین الناس فی
تعداد اشیاء متماثلة مبتدأة من الواحد فیقولون عند عد الدراهم
مثلا واحد اثنان ثلثة وهکذا فلا یکون الواحد بالمعنی الذی یقصدونه
فی مثل تلک الصورة لائقاً لاتصافه تعالی به من جهة استلزامه
لا اقل لثانٍ مماثل له ولا ینحصر عدم جواز اتصافه تعالی بالواحد

فی

فی هذا المعنی بل یشتمل کل معنی من المعانی الغیر اللائقة بجنابه تعالی ککونه
واحداً من عدة موجودات علی وجه یؤدی الی دخوله مع غیره تحت جنس من
الاجناس لاستلزام التشبیه وهذا الذی ذکرناه مؤید بما رواه الصدوق
ره فی باب معنی الواحد والتوحید والموحد من کتاب التوحید عن المقدام
بن شریح بن هانی عن ابیه قال ان اعرابیا قام یوم الجمل الی امیر المؤمنین
علیه السلم فقال یا امیر المؤمنین اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس علیه
وقالوا یا اعرابی اما تری ما فیه امیر المؤمنین من تقسم القلب فقال امیر
المؤمنین علیه السلم دعوه فان الذی یریده الاعرابی هو الذی نریده
من القوم ثم قال یا اعرابی ان القول فی ان الله واحد علی اربعة اقسام
فوجهان منها لا یجوزان علیه ووجهان یثبتان فیه فاما اللذان
لا یجوزان علیه فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد فهذا
ما لا یجوز لان ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد اما تری انه کفر من قال
ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس
فهذا ما لا یجوز علیه لانه تشبیه وجل ربنا عن ذلک وتعالی واما الوجهان
اللذان یثبتان فیه فقول القائل هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه
کذلک ربنا وقول القائل انه عز وجل احدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم

وفي باب الدليل هو واحد بدينه
بدون قوله من الناس
منه

فی وجود والعقل ولاهم کذلک ربنا عز وجل الحدیث وقد تصدّی الصدوق ره مهنا التوضیح هذه الروایة بکلام طویل الذیل فارجع ان اردته الیه وقد ذکر الاستاد مد ظله فی اوایل شرح کتاب التوحید من الکافی هذه الروایة فاوضحها بان قوله نریده من القوم اشارة الی ان للاقرار بان الله واحد جزئین کلاهما واجب الاول الاقرار به بظاهر القلب وهو مشترک بین الفرقة الناجیة وغیرهم من اهل القبلة الثانی الاقرار به بباطن القلب ای ان لا یجحد لازماً من لوازم وحدته تعالی فان منکر لازم الشیء منکر له فی الحقیقة لا سیما اذا کان اللزوم واضحاً وعلیه الحدیث القدسی لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی حیث قال الرضا ع بشروطها وانا من شروطها رواه ابن بابویه فی العیون فی آخر باب ما حدث به عن الرضا ع فی مربعة نیشابور وقوله باب الاعداد هو ان یقول فی عد الدراهم حین الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهکذا اذ یستلزم ان یکون منه ثانٍ فی الالوهیة التی هی اخص صفاته و قوله النوع من الجنس المراد القسم المتوحد من کلی یتشارک افراده فی معنی ای فی معنی موجود فی نفسه فی الخارج سواء کان المعنی تمام

الماهیة

الماهیة ام بعضها ام خارجاً کما تقول زید واحد من الانسان ای الاشخاص الانسان ای ابناء جنسه فی خصایصه کعلمه وکرمه وشجاعته وکذا قولک الانسان واحد من الحیوان او من الماشی والتشبیه القول بان غیره شریک له فی معنی او فی موجود فی نفسه فی الخارج سواء کان عرضیاً کالبیاض ام ذاتیاً والانقسام فی الوجود الانقسام الی الاجزاء المنفصلة کانقسام البیت الی الجدران والسقف ونحو ذلک والانقسام فی العقل الانقسام الی الاجزاء المحمولة والاجزاء المقداریة المنفصلة الغیر المتعینة فی ذهن من یقسمه کانقسام الجسم المفرد الی نصف ونصف والانقسام فی الوهم الانقسام الی الاجزاء المتصلة المقداریة مطلقاً او المتعینة کانقسام الجسم المفرد الی هذا النصف وذاک النصف انتهی ولا یذهب علیک ان عدم جواز اطلاق الواحد العددی علیه تعالی علی ما بیناه لا ینافی جواز اطلاق ما وقع من مثل قوله تعالی ما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فانه لیس کاطلاق ثالث ثلثة فان النصاری ارادوا به الاشتراک فی الالوهیة بخلاف ذلک فتدبر ومنها ان جمعاً من الفقهاء قدس اسرارهم فی مسئلة قضاء الصلوات الفائتة المجهولة الترتیب علی تقدیر وجوب رعایته فیها کما افتی به بعضهم

ذكروا اولا ان الضابط تكررها على وجه يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات
فقد ذكر الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة ثم فصلها بقوله ومراتها اثنتان
في الاول يعني فرض كون الفائتة اثنتين وستة في الثاني واربعة
وعشرون في الثالث ومائة وعشرون في الرابع حاصلة من ضرب ما
اجتمع سابقا في عدد الفرائض المطلوبة ولو اضيف اليها سادسة
صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين انتهى ولا يذهب عليك ان
مثل هذا الضابط في امثال هذه المسئلة من قبيل الرد الى الجهالة
وكيف يتيسر للمكلف في كل صورة مفروضة تتبع جميع الاحتمالات
وتطبيق واحد واحد منها على ما يكرره من الصلوات حتى يتحقق
له براءة ذمته سيما اذا كثر وبلغ الى نحو ثلثين واربعين فانها
في العشرة يبلغ الى ثلثة آلاف الف وستمائة وعشرين الفا
وثمانمائة وثمانين احتمالا فكيف فيما زاد ولهذا حاولوا ثانيا
ان يبنوا الامر على ضابطة لا يحتاج معها المكلف الى زيادة كلفة
فاتفقت لهم فيها الى الان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة ثلث
ضوابط اوليها ما جعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي
اصلا في هذا الباب فيما عدا صورة فوات الاثنتين لظهور حصول

ذكر الضوابط المذكورة في كتب الفقهاء لادراك ترتيب الصلوات الفائتة مع ما يرد عليها

الترتيب

الترتيب بينهما بثلث بدون احتياج الى ضابطة حاصلها ان يكرر
المكلف تلك الصلوات على اي ترتيب شاء بقدر عددها مبتدئا في
كل مرة من التكرار بما يلي ما ابتدأ به في المرة السابقة عليها ففي صورة
فوات ظهر وعصر ومغرب يصلي ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا ومغربا
وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء يصلي هذه
الاربع اربع مرات برعاية الابتداء في كل مرة بغير ما ابتدأ به في السابقة
وان كان مع الجميع صبح يصلي الخمس خمس مرات بالرعاية المذكورة و
على هذا القياس وثانيتها ما ذكره الشهيد الاول ره في قواعده و
الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة وذكره الشيخ البهائي ره في الجامع
في خصوص صورتي فوات الثلث والاربع بعد ذكر الضابطة الاولى
فيهما بناء على انها اخصر منها فيهما حاصلها ان يصلي قبل الفريضة
الزائدة وبعدها ما كان يلزمه في المرتبة السابقة ففي صورة فوات
ظهر وعصر كان يلزمه ثلث صلوات ظهر بين العصرين او عصر بين
الظهرين فيصلي في صورة فوات ظهر وعصر ومغرب قبل المغرب و
بعدها تلك الثلث فتصير سبعا وفي صورة فواتها مع عشاء قبل
العشاء وبعدها تلك السبع فتصير خمس عشرة وعلى هذا القياس

وثالثها ما ذكره الشهيد الاول في صورة فوات الاربع والخمس والشهيد
الثاني فيهما وفي صورة فوات الثلث ايضا بعد ذكر الضابطة الثانية
فيها والشيخ البهائي ايضا في صورة فوات الخمس بعد ذكر الضابطة
الاولى فيها بناء على كونها اخف مؤنة من الضابطتين السابقتين
حاصلها ان يصلي الفرايض جميع كيف شاء مكررة عددا ينقص عنها
بواحد ثم يختمه بما بدا به منها وفي صورة فوات الثلث يصليها
مرتين ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيبلغ ثلث عشرة
وفي صورة فوات الخمس تلك الخمس اربع مرات مع اضافة الفريضة
الاولى فيبلغ احدى وعشرين هذا ما يستفاد من كلامهم ولا يخفى
ان المكلف الطالب لاخف ما يبرا به ذمته في الصور المحتملة
لا يستغني في هذا الباب بشيء من تلك الضوابط اما الاولى فلاقتضائها
زيادات مستغنى عنها كما عرفت وايضا التزام الابتداء في كل مرة
من مرات التكرار بغير ما ابتدا به سابقا كما وقع في الجامع العباسي
مشقة محضة لا طائل تحتها لعدم تفاوت في حصول المقصود
اصلا على اي ترتيب كان وليت شعري ما كان باعثا للشيخ ره
على ارتكاب هذه الكلفة المخلة مع علو شانه عن مثل تلك

تعجب مما فعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي

الغفلة

الغفلة في امثال ذلك واما الثانية فلانها وان كان في صورة فوات
الاربع يكون مقتضاها اقل مما تقتضيه الضابطة الاولى ولكنها
تقتضي في صورة فوات الخمس ازيد مما تقتضيه الضابطة الاولى
بكثير ثم فيما بعدها يصير التفاوت فاحشا ثم افحش فاحش ولذا
اعرض عنها الشيخ ره في صورة فوات الخمس الى التمسك بالضابطة
الثالثة وايضا يقتضي في كل صورة ملاحظة الصورة السابقة
عليها وهكذا وهذه كلفة مستغنى عنها في غيرها من الضوابط و
اما الثالثة فلانها وان لم يقتض في الصور المذكورة زيادة في عدد
الصلوات ولكنها ربما يقتضي زيادة في عدد الركعات اذا ابتدا
في الترتيب باحدى الرباعيات عند اشتمالها على الثنائية والثلاثية
وربما تشتمل الضابطة الثانية ايضا على مثل تلك الزيادة اللهم
الا ان يشترط فيهما تقديم ما هو الاقصر في جميع المراتب وح تصير الضابطة
الثانية في مثل صورة فوات صبح ومغرب وعشاء اخف من الثالثة
لعدم امكان تحصيل الترتيب بينها على الثالثة باقل من عشرين ركعة
وامكانه على الثانية بثماني عشرة فتدبر ثم انه يشترك الضوابط
الثلث كلها في نقص آخر هو عدم مناسبة شيء منها لما بعد الخمس من

اليومية فان فى صورة الست والسبع فصاعدا يشتمل المفروض على تماثل
بعضها مع بعض وظاهر ان بعض الاحتمالات المتصورة بحسب التقديم
والتاخير عند التخالف ساقطة وان الترتيب بينها حاصل باقل
مما يحصل فى التخالف بل لا يناسب صور فوات الخمس وما دونها
ايضا عند فرض اشتمالها على تماثل اثنتين منها او اكثر وتفصيل
البيان فى هذا المقام ان فرض فوات ثلث صلوات متخالفات
كظهر وعصر ومغرب مثلا كانت الاحتمالات ستة وكان الترتيب
حاصلا بتسع صلوات على الضابطة الاولى وبسبع على الاخيرتين
واذا فرضنا اثنتين من الثلث متماثلتين كظهرين مع عصر تتنزل
الاحتمالات الى ثلثة لسقوط الثلثة الاخرى بقسمة الستة على
ما سقط من الاحتمالين الحاصلين من تقدم احديهما على الاخرى عند
التخالف فيحصل الترتيب بخمس صلوات عصر وظهر ثم عصر وظهر
ثم عصر وفى صورة فوات اربع متخالفات كانت الاحتمالات اربعة
وعشرين وكان الترتيب حاصلا بست عشرة او بخمس عشرة او ثلث
عشرة على اختلاف مقتضى الضوابط واذا فرضنا تماثل بعضها
مع بعض فله ثلث صور فان كانت اثنتان منها متماثلتين و

الباقيتان

الباقيتان على التخالف كظهرين مع عصر ومغرب تتنزل الاحتمالات
الى عشرين ويحصل الترتيب باثنتى عشرة بعصر وعشاء ثم مغرب و
عشاء وهكذا ثلث مرات وفى الثالثة كعشاءات اربع مع عصر
تتنزل الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين
اربعا مضافة اليهما الاولى وفى الرابعة كعشائين وعصرين مع مغرب
تتنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل الترتيب بثلث عشرة بتكرار الثلث
اربعا مضافة اليها الاولى وفى الخامسة كعشاءات ثلث مع عصرين
تتنزل الاحتمالات الى خمسة عشر ويحصل الترتيب بتسع بتكرار
الاثنتين اربع مرات مضافة اليها الاولى واذا تاملت فيما تلوناه
عليك مفصلا يظهر لك فى هذا المقام سوى ما بيناه فى اثناء تحرير المرام
فوايد عديدة جليلة الاولى ان القاعدة فى تحصيل احتمالات
ما يشتمل على المتماثلات ان نقسم الاحتمالات الممكنة فى الجميع عند فرضها
متخالفات على احتمال متماثلات عند فرضها متخالفة ان كانت من
نوع واحد وان نقسم على مجموع احتمالات كل من النوعين او الانواع
ان كانت من نوعين او اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت
امثلتها تماما مفصلا الثانية ان ما نقلناه عن الشهيد الثانى ره

قاعدة فى تحصيل احتمالات
ما يشتمل على المتماثلات من
الصلوات ع

كلام مع الشهيدين وغيرهما ره

بقوله ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين
وكذا ما ذكره بعض الفضلاء فى شرحه بقوله ولا يتوهم عدم صحة هذا
فى اليومية فان السادسة وان شاركت احدى الخمس فى الاسم لكنهما
تفارقان جهة الترتيب ويجب لها هذا الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا
ما ذكره الشهيد الاول من قوله ولو كانت سابعة صارت خمسة آلاف
واربعين احتمالا كلها مبنى على عدم تفاوت الاحتمالات الممكنة
فى المراتب بحسب التخالف والاشتمال على التماثل وهو كما ترى وان ما ذكره
الشهيد ان ره بعد تعداد الاحتمالات المذكورة فى الصورتين من حصول
الترتيب فى الاولى بثلث وستين او احدى وثلثين على مقتضى الضابطتين
الاخيرتين وفى الثانية بمائة وسبع وعشرين على الضابطة الثانية
مبنى على توهم عدم التفاوت فى قدر ما يحصل به الترتيب بين صورتى
التخالف والاشتمال على التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس سرهما
بيان حال انضمام غير اليومية كالكسوف والخسوف مثلا اليها فانه
على ذلك يتصور الست والسبع المتخالفات قلنا يابى عن هذا الحمل قرينة
المقام وتصريح الشهيد الثانى فى شرح اللمعة بعد ذكر مقتضى الضابطتين
فى الصورة الاولى بقوله ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء الختم بالفريضة

الزايدة

الزايدة كما افاد قدس سره انما يفيد ههنا اذا التزم الابتداء بها ولم يشترط ذلك
الالتزام ولا فايدة فيها ايضا اصلا فلو وقع الابتداء بغيرها وختم بها لكان
ناقصا كما لا يخفى فالصواب الختم بالفريضة الاولى سواء كانت موافقة
للزايدة ام لا والعجب ان المتاخرين الناظرين فى هذا الشرح مع شدة
مبالغتهم فى التعديل والجرح لم يتفطنوا فى هذا المقام بما فى هذا الكلام
الرابعة ان كل صورة مفروضة فى هذه المسئلة مشتملة على ثلثة اعداد
باعتبارات ثلثة عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد
الاختلاف النوعى الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل ما سواه
والثانى قد يكون مساويا للاول كما فى صور المتخالفات وقد ينقص
عنه بمقدار ما يقتضى نحو اشتماله على التماثل نوعا وعددا واما الثالث
فهو ناقص عن الثانى بواحد دائما ففى صورة فوات عشاءات ثلثة
مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع خمسة وعدد الانواع ثلثة وعدد
الاختلاف اثنين وعلى هذا القياس ويمكن ان يجعل هذه الاعداد الثلثة
مادة يتحدس بمعونتها على ضوابط كلية مفيدة لقدر ما يحصل به الترتيب
فى كل من الصور متخالفة كانت او مشتملة على نوع من التماثل او اكثر
فانا اذا ضربنا عدد المجموع فى عدد الانواع واسقطنا من الحاصل عدد

ثلث ضوابط لادراك الترتيب فى كل صورة مفروضة من الصلوات الفائتة
سو

الاختلاف يكون الباقي هو عدد ما يصح به الترتيب في جميع الصور
المفروضة وايضا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الاختلاف و
اضفنا الى الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الاختلاف
يكون المجموع موافقا ايضا لما يصح به الترتيب في جميع الصور
وايضا اذا ضربنا عدد الانواع في مثلو عدد المجموع ثم اضفنا
الى الحاصل واحدا يكون المط به ايضا في الجميع واذا حصلنا
العدد باحدى تلك الضوابط فطريق التادية ان تكرر المتخالفات
باى ترتيب بعد مراعات تقديم ما هو الاقصر حتى يكمل العدد فيحصل
الترتيب مع تخفيف عدد الركعات ايضا ففي صورة فوات
صبح وظهرين وعشاءات ثلث مثلا تقتضي الضابطة الاولى
ان نضرب الستة في الثلثة ونسقط الاثنين من الحاصل فيبقى
ستة عشر والضابطة الثانية ان نضرب الستة في الاثنين
ونضيف الى الحاصل اربعة فيحصل ستة عشر ايضا والضابطة
الثالثة ان نضرب الثلثة في الخمسة ونضيف الى الحاصل واحدا
فيبلغ ستة عشر ايضا فمال الجميع واحد فاذا كررنا المتخالفات
منها وهي الصبح والظهر والعشاء مع مراعات تقديم الصبح خمس

مرات

رات واضفنا اليها الاولى من المرة السادسة حصل المط وعلى هذا
القياس في صورة فوات عشر صلوات صبحين وظهرين وعصرين
ومغربين وعشائين تقتضي الضابطة الاولى ان نضرب العشرة
في الخمسة ونسقط من الحاصل اربعة فيبقى ستة واربعون وتقتضي
الثانية ان نضرب العشرة في الاربعة ونضيف الى الحاصل ستة فيصير
ستة واربعين ايضا وتقتضي الثالثة ان نضرب الخمسة في التسعة
ونضيف اليها واحدا فيبلغ ستة واربعين ايضا فاذا كررنا
متخالفاتها وهي الخمس اليومية مع المراعاة المذكورة تسع مرات
ونضيف اليها الصبح المقدمة على غيرها في الترتيب لتلك الرعاية
حصل المط فاحفظ هذه الضوابط الثلث فان اتفاق اصابة
امثالها في امثال هذا المرام من النوادر وان نكلا في الاهتداء الى طريق
الصواب كالنجم الزاهر الخامسة انه اذا رتبت الفوايد ترتيبا معينا
يكون ابعد الاحتمالات عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت متخالفاتها
على الترتيب بقدر ما يصح منه احتمال العكس نظير لك تحقق الترتيب
على جميع الاحتمالات ففي صورة فوات عشاءات ثلث وظهرين و
عصرين مثلا اذا رتبتها على هذا الترتيب وكررت العشاء والظهر والعصر

بقدر ما

ميزان الضوابط المذكورة ويكون في نفسه ايضا ضابطة مستقلة

ست مرات على ترتيبها واضفت اليها عشاء يشتمل هذه التسع عشرة
بهذا الترتيب على تقدم عصرين على ظهرين وعشاءات ثلث عكس الترتيب
الاول الذى هو ابعد الاحتمالات عنه فيشتمل على ساير الاحتمالات
ايضا بطريق اولى فيحصل المطلوب بها بلا شبهة وهذه الدقيقة بمنزلة
ميزان لتصحيح الموارد الجزئية بل قبان لامتحان الضوابط الكلية
ايضا بل هى فى نفسها ضابطة رابعة مستقلة لتحصيل المرام مغنية
عما سواها فى هذا المقام فافهم السادسة ان معنى كون تلك الضوابط
كلية ان مقتضاها هو اقل ما يحصل به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور
فى الجملة فلا يقدح فيها امكان اتفاق وضع نادر فى صورة ما يمكن
معه بتدبير خاص تحصيل الترتيب فيها باقل مما تقتضيه الضوابط
المذكورة بقليل كما اتفق فى الاربع المشتملة على متماثلين والخمس المشتملة
على متماثلات ثلث من امكان صحة الاولى من تسع والثانية من ثلث
عشرة كما صورناه فى الامثلة المفصلة مع ان مقتضى الضوابط
فيهما العشرة والثلث عشرة فان ذلك يجرى مجرى الشواذ بالنسبة الى
الضوابط اللغوية والاصول الفقهية وامثالهما بل الامر فيما
نحن فيه اهون منها فانها لم تدخل تحت ضابطة اصلا واما امثا

الصورتين

معنى كون تلك الضوابط كلية

الصورتين المذكورتين فغير خارجة من حكم الضوابط المذكورة بل اشتمالها
عليها بطريق اولى كما لا يخفى السابعة انه تبين بالضوابط المذكورة
ان فى شىء من الصور المفروضة لا يبلغ عدد الصلوات اللازمة لتحصيل
الترتيب فيها الى خمسة امثال عدد مجموع الفوايت قط ومن البين انه
على هذا لا يلزم حرج على المكلف على فرض ايجاب تحصيل الترتيب عليه نعم
حكم من الفقهاء بابراء الذمة عنه معللا بكونه حرجا فى كثير من موارده
فكانه نظر الى تضاعيف تكثر الاحتمالات بفرض او فى كثرة فى الفوايت
المتخالفة فقاس عليها تزايد كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل
ترتيبها بدون تامل فى حال المتخالفة والمتماثلة وفى حال ما بعد الخمس
وما قبلها وكذا فى امثال هذا من الدقايق المذكورة المحتجبة عن اكثر الاذهان
فى هذا المقام والا كيف يتصور من لا يمكنه دفع امثال وجوب شهرين
متتابعين عند تفويت صوم يوم من شهر رمضان بعلة لزوم الحرج
ان يدفع بها وجوب اقل من خمسة امثال الفايتة عند التفريط فى حفظ
ترتيبها مع انه لا شك فى انه احوط فكن على بصيرة فى تخليص الذمة
عما شغلها بالطرق اليقينية واستعذ بالله من موجبات الاجتراء
فى الاحكام الدينية ومنها انه تعالى قال فى سورة الاعراف ويونس وهود

كلام مع من حكم من الفقهاء بكون تحصيل الترتيب فى قضاء الفوايت حرجا

والحديد الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمراد السموات
والارض وما بينهما كما صرح به في سورة الفرقان والتنزيل بقوله
الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وفي سورة
ق بقوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام والكلام ههنا لتبيين هذا المرام في مقامات ثلثة المقام الاول
كيف يجمع ما تضمنت هذه الآيات مع ما في قوله تعالى في سورة فصلت
كيفية الجمع بين ما في سورة فصلت وغيره من زمان خلق السموات والارض
قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له
اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك
فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم
استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في
يومين الآية فان ظاهرها ان خلق الجميع في ثمانية ايام فالمشهور
بين المفسرين في رفع هذا التنافي ان المراد بقوله في اربعة ايام
في تتمة اربعة ايام بان يكون خلق الارض في يومين منها وتقدير
الاقوات فيها او هو مع جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها في
يومين آخرين فاذا ضم الى تلك الاربعة اليومان اللذان قضى

فيهما

فيهما السموات السبع كما دل عليه نص الآية يبلغ ستة ايام وايد ذلك بما رووا
من طريق عكرمة عن ابن عباس على ما ذكره صاحب تفسير منهج الصادقين
في تفسير سورة فصلت انه خلق الارض في الاحد والاثنين والجبال في
الثلثا والاشجار والمياه في الاربعا والسموات في الخميس والشمس
والقمر والنجوم والملائكة وآدم في الجمعة ويقرب منها ما روي عن مجاهد
على ما ذكره صاحب مجمع البيان في سورة الاعراف ان اول ستة ايام
هو الاحد وآخرها هو الجمعة فاجتمع له الخلق في يوم الجمعة فلذلك
سمي جمعة وقال الاستاد مد ظله في شرح باب خطب النكاح من الكافي
في رفع هذا التنافي ان اربعة ايام مخصوصة بخلق ما عدا الارض
اولها بخلق الرواسي والثاني بخلق البركة والثالث والرابع بخلق
الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في سورة
النازعات بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعيها وان اليومين
اللذين خلق فيهما الارض متحدان مع ما خلق فيهما السموات الا ان
الخلق في اليوم الاول متعلق باصل السموات والارض وفي اليوم
الثاني بتميز بعض اجزائهما عن بعض فيصدق ان السموات
مخلوقة في يومين والارض في يومين ولا يزيد ايام خلق المجموع

على الستة هذا ما ذكروا في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان يرفع التنافي
المذكور بوجه آخر هو ان يكون الايام الاربعة بل اليومان الاخيران ايضا
في آخر سورة فصلت غير الايام الستة التي في آيات السور السبع و
يؤيده تغيير الاسلوب بايراد لفظ الخلق في الآيات ولفظ الجعل
والبركة والتقدير وقضاء السموات سبعا في الآية وايضا يؤيده
لفظ ما بينهما في الآيات الثلث فانه سواء كان خلق الارض و
بعض ما عليها في اربعة ايام وخلق السموات في يومين او
خلق ما على الارض في اربعة ايام وخلق السموات والارض
في يومين كما في التاويلين السابقين لا يبقى لخلق ما بين
السموات والارض كالهواء وما فيهما من كائنات الجو وقت
فينبغي ان يحمل على ان خلق السموات في يومين وخلق الارض
في يومين غيرهما وخلق ما بينهما في يومين غير الاربعة فيبلغ ستة
كما هو ظاهر الايام فيتم في هذه الستة ما ذكره تعالى في سورة النازعات
بقوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها
واغطش ليلها واخرج ضحاها فيكون كل ما ذكره فيها متصلا
به بقوله والارض بعد ذلك دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها

السمك السقف ق

غطش الليل يغطش اظلم كاغطش ق

و

والجبال الرواسي فيها في يوم آخر وايام اخر غير الستة المذكورة ويؤيده
ما ورد ان دحو الارض كان بعد خلقها بالفي سنة فعلى ذلك لا
يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات كتقدير الاقوات وساير
المخلوقات التي لا تعد ولا تحصى في ايام اخر كيف وما في السموات
كالملائكة وما في تحت الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها
المذكورات في حديث زينب العطارة على ما مر ذكره في الاربعة المتناسبة
غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح المأثور
المشهور وسبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين
السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها
في غير الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال زمان تقدير
الاقوات وجعل الرواسي مثلا في زمان خلق السموات والارض
وما بينهما حتى لا يزيد زمان خلق المجموع على ستة ايام واما
الرواية التي ايد بها التاويل الاول فعلى تقدير صحتها مؤيدة
لما ذكرنا لا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد بها التعيين النوعي
في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا ينافي ان يكون خلق
الاشجار مثلا في اربعاء والمياه في اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس

طريق الجمع بين الآيات والروايات الواردة في هذا الباب

والقمر مثلا في جهة وكل من النجوم والملائكة وآدم ع في جهة اخرى فلا يلزم الاتحاد الشخصي والتوالي في تلك الايام كيف ولو لم تحمل على ذلك لما امكن الجمع بينها وبين ما مرّ في مبحث الابداع عن الرضا ع من ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض وكذا بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق الملائكة والجان قبل آدم ع بآباد دهور طويلة واما المنظومة المشهورة المنسوبة الى امير المؤمنين ع من قوله لنعم اليوم يوم السبت حقا لصيد ان اردت بلا امتراء وفي الاحد البناء لان فيه تبدّى الله في خلق السماء حيث صرح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها وبين الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها في يوم الخميس بكون اصل خلقها في احد ذينك اليومين وتمييز بعضها عن بعض في اليوم الآخر ومما يلايم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد في المنظومة وبلفظ الجمع في الرواية وادراج لفظ الابتداء في المنظومة دون الرواية فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع بين كثير من الروايات المتعارضة الظواهر في هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم من خلق الامور المذكورة في المدة المذكورة ان تحققها

ودخولها في الوجود كاملة مقارن لان انقضاء تلك المدة ولا يبدأ في هذا الآن على وضع معين من اوضاعها وتصوير وصنعها منقول عن الرضا ع فيما رواه العياشي في تفسيره عن الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا ع والفضل بن سهل والمامون في الايوان الحيري فوضعت المائدة فقال الرضا ع ان رجلا من بني اسرائيل سألني بالمدينة فقال النهار خلق قبل ام الليل فما عندكم قال فاداروا الكلام فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل للرضا ع اخبرنا بها اصلحك الله قال نعم من القرآن ام من الحساب قال له الفضل من جهة الحساب قال قد علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب في مواضع شرفها فزحل في الميزان والمشتري في السرطان والشمس في الحمل والقمر في الثور فذلك يدل على كينونة الشمس في الحمل في العاشر من الطالع في وسط السماء فالنهار خلق قبل الليل وفي قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار اي قد سبقه النهار الحديث فالمراد بكون طالع الدنيا السرطان انه تم خلقها حين كونه على الافق الشرقي بالنسبة الى قبة الارض من موضع الكعبة او غيرها ويمكن ان يكون

عليه السلم والكواكب في مواضع شرفها على اصطلاح المنجمين لاجل مخاطبته
مع الفضل المشهور في صناعة النجوم وحقيقة الحال انها كانت في مواضع
مضبوطة عند اهل العلم من طريق التوقيف فبعد ما اخذ المنجمون بعض ذلك
عنهم زعموا انها لتلك الخصوصية كانت احسن مواضع تلك الكواكب
فسموها شرفا لها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما منهم
عند كونها فيها هابطة من تلك المنزلة والشرف جدا واما ما فات منهم
اخذه عن اهل العلم كموضع عطارد مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات
شعرية مذكورة في كتبهم **المقام الثاني** انه تعالى اذا اراد شيئا يكفيه ان
يقول له كن فيكون فلا يستدعي زمانا اصلا فضلا عن قدر معين منه
فما الوجه في خلق السموات والارض في ستة ايام فالمشهور بين
المفسرين في توجيه ذلك ان الحكم فيه تعليم التأني والرفق للعباد
في افعالهم او تفهيمهم ان خالقها فاعل بالقدرة والاختيار ومراع
في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون اثره تابعا لوجوده بلا
مهلة واقتصر ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح خطبة مشتملة على ذكر
خلق السموات والارض من نهج البلاغة في توجيه هذا المقام بالتشبث
بما اوجب المعتزلة عليه تعالى من اللطف فقال لعل اخباره للمكلفين

وجه خلق السموات والارض في ستة ايام

بذلك

بذلك على هذا الترتيب يكون لطفا لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا والمخبر عنه
مطابق للاخبار ولا يخفى ان كلا من تلك الامور انما يحصل باصل التمهيد
٢٠ ومحض التاخير سواء كان بزمان قليل او كثير فلا بد لكونه على قدر
محدود من الزمان كستة ايام رعاية حكمة اخرى فان قلت قد روي
في الاحتجاج عن ابي الصلت عن الرضا عم فيما اجاب عن سؤال
المامون عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام انه عليه السلم قال وكان قادرا على ان يخلقهما في طرفة عين لكنه
عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا بعد شيء
فتستدل بحدوث ما يحدث على الله مرة بعد مرة الحديث فكان هذا
هو الحكمة المطلوبة هيهنا قلنا هذا ايضا انما يفيد وجه اصل التكثر
والتكرر مع امكان خلقها دفعة كما يدل عليه قوله عليه السلم في طرفة
عين وقوله شيئا بعد شيء ومرة بعد مرة على طبق ما قصده المامون
في السؤال واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة والسبعة
مثلا فهو عليه السلم ساكت عنه فالقول الفصل هنا ان نتبع اثاره
ونتصفح اخبار امنائه الاخذين امثال تلك الاسرار عنه تعالى بالتوقيف
دلنا على ان افعاله تعالى مبتنية على الحكم والمصالح وان حكمته

اقتضت ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته على قسمين قسم يصدر
عنه في كل آنٍ اراده دفعةً بدون توقفه على مادّة ومدّة وقسم
لا يصدر عنه الا بعد مدّة اجرى عادته بحصول استعداد مادته
له في تلك المدة على سبيل التدريج وان خلق الماء الذي جعله مادة
لساير الاجسام والجسمانيات وما يشبهه من القسم الاول
وخلق السموات والارضين وما في حكمهما من القسم الثاني
وهذا حكم اطبق عليه جميع المليين وكثير من قدماء الفلاسفة
كما مرّ في مبحث الابداع فما ذكره المفسّرون من ان معنى خلق
السموات والارض ابداعهما لا من شيء ليس بشيء واي مفسّر مثل
امير المومنين عليه السلم وقد صرّح به فيما مرّ من خطبته التي ذكر فيها
ابتداء خلق السموات والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه
بالريح المخلوق منه فسوّى منه سبع سموات الخطبة ثم ان القسم
الثاني يتقدّر بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا من الزمان
كما يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التي جرت عادته تعالى ان يخلق
فيها اصناف النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات
من مواد نطفها في ارحام امهاتها فعلى ذلك خلق السموات و

الارض

الارض من مادتها التي هي الماء بعد خصوص المقدار المذكور من الزمان
انما هو من هذا القبيل واما خصوص الحكمة الداعية الى اجراء عادته
بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم تقدير قدر خاصّ وزمان
محدود لكل منها فلا مطمع في معرفته فانه من اسرار القضاء والقدر
التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك كتم عنا بل
عن جميع المقرّبين والمرسلين بل سدّ علينا وعليهم باب الفحص و
التفتيش بالنهي الصريح الدال عليه كثير من القران والخبر فتدبّر

ذكر ما قيل في معنى خلق السموات والارض في ستة ايام مع توقف تحقق اليوم على السموات

المقام الثالث

ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة للشمس بحركتها السريعة العادية
الموسومة باليومية فكيف يتصوّر ان يكون خلق السموات الحاملة
للشمس وغيرها من الكواكب في عدّة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون
الدائر في زمان دورة مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر

كلام مع ابن العربي

ابن العربي فيما سمّاه بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة للفلك
الاطلس فلا يكون منوطا بالشمس ولا بالسموات السبع انما المنوط
بها الليل والنهار وهما غير اليوم وفيه انه اصطلاح مبني على اصول
الفلسفة يابى عنه اللغة والعرف المبني عليهما لسان الشريعة ولظهور
ذلك اطبق المفسّرون على تاويله اما بحمل تلك الايام على زمان مساوٍ

لقدر زمانها واما بجعلها على اوقات او مرات متعددة بعد تهاحتى
يكون معنى خلق الارض فى يومين مثلا خلقها فى مرتين مرة خلق
اصلها ومرة تميز بعض اجزائها عن بعض وكذلك فى السموات و
غيرها ولا يخفى ان شيئا من التاويلين ولا سيما الثانى لا يلايم تعيين
خصوص يوم من ايام الاسبوع لخلق كل منهما كما فى الروايات و
ذلك ظ جدا وايضا يستبعد العقل جدا ان لا يمكن خلق الانسان
من نطفته عادة فى اقل من ستة اشهر ويكون خلق السموات والارض
وما بينهما فى ستة ايام مع ان الحال كما قال تع فى سورة المؤمن لخلق
السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وايضا اخباره تع بخصوص قدر زمان خلقها لا بد له من نكتة اقل
ما فى الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته دخيلا فى المقصود ولا
يناسب شىء منها ههنا اذ لو كان لاجل معرفة العباد انه تع
قادر على خلق مثل السموات والارض فى هذه المدة القليلة فمعلوم
ان ذلك ليس له وقع فى هذا المط بعد الاخبار بامثال ان امره اذا
اراد شيئا فيقول له كن فيكون ولو كان للامتنان عليهم بان
خلقه فى تلك المدة المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه فى امور

معاشهم

بيان ان المراد باليوم ههنا اليوم الربانى ـه

معاشهم ومعادهم فظ ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه
ان يفسر اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله تع تارة
فى سورة الحج بقوله يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده ان
يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وتارة فى سورة التنزيل بقوله
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف
سنة مما تعدون او بما اخبره تع فى سورة المعارج بقوله تعرج الملائكة
والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فان القران
يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الربانى وعن الثانى
بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملائما لما نسب من خلق كل منهما الى
خصوص يوم من الاسبوع فى الروايات ويتم ما يقصر عنه عند حمله
على اليوم الدنيوى من معنى الامتنان المقصود له تع فى كثير من امثال
تلك الآيات كقوله تع فى سورة البقرة هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا
ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم ولعل
حمله على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب فتصويره على ذلك ان كل
امتداد سواء كان قار الذات كالجسم او غير قار الذات كالزمان
ينبغى ان يقدر له اجزاء ولكل جزء منه اجزاء وهكذا الى ما يحتاج اليه التعبير

عن قدر معين منها للتفهيم بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك بالبروج
والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين والشهور والايام
والساعات فعلى هذا لا بعد فى ان الحكمة الالهية كانت اقتضت
ان يقدر للزمان المتقدم على زمان الدنيا بل للزمان المتاخر عن
زمانها ايضًا بامثال ما قدره لزمانها من السنين الى الساعات لكن
مع رعاية نوع مناسبة لهذه الاجزاء الى المقدر بها فكما ان المناسب
لزمان الدنيا ان يكون كل يوم منه بقدر زمان دورة للشمس يجوز
ان يكون المناسب للزمان المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف
سنة من زمان الدنيا وللزمان المتاخر ان يكون كل يوم منه مساويا
لخمسين الف سنة منه فيكون ما اخبر به فى الآيتين الاوليين حال
الزمان المتقدم وفى الثالثة حال الزمان المتاخر فلا بعد فيما يلوح من
بعض الاشارات الماثورة من انه تعالى كان قدر للزمان المقدم
اسابيع وسمى الاول من ايامها بالاحد والثانى بالاثنين وهكذا
الى السبت وكذلك قدر له شهورا تامة كل منها ثلثون يومًا سمى اولها
بالمحرم او رمضان على اختلاف الروايات فى اول شهور السنة وثانيها
بصفر او شوال وهكذا الى ذى الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان

المجموع

المجموع سنة كاملة موافقة لثلثمائة وستين يومًا ثم جعل ايام
اسابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع والشهور فى
المبدأ والعدة والتسمية وقد يساعد عليه ما فى سورة التوبة من قوله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات
والارض منها اربعة حرم فتستقيم بذلك امثال ما روى انه تعالى خلق
الارض والسماء فى يوم الاحد وخلق الملائكة فى يوم الجمعة فلا يوجد
اشكال وجوب تاخر اصل اليوم فضلا عن خصوص الاحد عن خلق
السموات والارض ولا اشكال لزوم خلق الملائكة فيما تاخر عن المتاخر
عنه من السموات والارض على ما مر فى حديث الرضاعة وتستقيم به ايضا
امثال ما روى ان دحو الارض كان فى ليلة خمسة وعشرين من ذى القعدة
بدون استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان تقدم امتياز تلك الشهور
بعضها من بعض وانضباطها بتلك الاسامى على دحو الارض وما
يتبعه من خلق الانس بل الجن ايضا خلاف العادة ثم انه يلوح مما
ذكره صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجمعت اليهود على ان الله تعالى
لما فرغ من خلق السموات والارض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه
واضعًا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام

ستة آلاف سنة فان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون بالسير القمري
وذلك بامضى من لدن آدم عليه السلم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا
بلغ الخلق الى النهاية ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ
من الخلق وليس ذلك امر كان ومضى بل هو في المستقبل اذ عددنا
الايام بالالف انتهى ان بعضا من كتب السماوية كالتورية كان متضمنا
للاشارة الى ان المراد بالايام المخلوقة فيها السموات والارض هو الايام
الربانية ولكن اليهود لم يتفطنوا بكونها سابقة على زمان الدنيا او
تعمدوا في تحريفها عن موضعها بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا
تصحيحاً لما سولت لهم انفسهم من ان شريعة موسى عليه السلم آخر
او اول او امره وشروعه في التكليف حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة
سابقة مستلزم لامكان وقوع مثله على شريعتهم ايضا فافهم
فاذا تاملت في مدارج ما صورناه وبيناه يظهر لك ان السموات
والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا بمنزلة شخص مخلوق من
نطفة من الماء على طبق حصول استعداداته بالتدريج كما جرت به
عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة آلاف قرية موافقة
لستة ايام من الايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة

زمان

زمان الحمل لها تولدت كاملة بطالع السرطان والكواكب في شرفها و
اخذت الشمس والقمر في حركتها المقدرة لها المنوط بها الليل والنهار
وذلك كان في يوم الجمعة كما مر وجهه وكان ايضا سادس شهر محرم
الحرام او رمضان المبارك بعد ما مضت ثلث ساعات واثنى عشر
دقيقة من نهاره وسيجيء وجهه عن قريب ولا ينافي ذلك ما من حديث
الرضا عليه السلم انه كانت الشمس عند كينونتها في وسط السماء لانه عم
في صدد تصوير وضع نهار ايام الدنيا لا الايام الربانية وما نحن
فيه مبني عليها فلا يلزم الموافقة من اهو مبدأ عمر الدنيا واما مبدأ
خلقها من نطفها فقد تقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها وكان
مبداء اول يوم الاحد من تلك الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب
لنا من الدلالات اليقينية ان لها امداً ممدوداً واجلاً محدوداً ويقرب
احتمال انه تعالى قدر الجملة زمانها من مبدأ خلقها الى حلول اجلها سنة
كاملة من السنين الربانية فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقي
وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوماً بازاء عمرها وانها كانت مساوية
لثلثمائة واربعة وخمسين الف سنة من السنين القمرية الدنيوية يلوح
ذلك من جملة روايات وعدة اشارات من الصادقين عليهم السلام

منها ما روى عن رسول الله صلعم في فضل الجهاد وتوابعه ان رباط
يوم في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله سنة ثلثمائة وستين
يوما كل يوم الف سنة فان الذكى يتفطن من الخصوصية المذكورة فيها
لكل من السنة واليوم ان المراد بهما غير السنة واليوم الدنيويين اذ لا
في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من الشمسية والقمرية
المعتبرتين فيها ولا يوم في الدنيا موافقا لذلك الامتداد من الزمان
فيظن ان هذا التعبير كناية عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة و
هو تمام زمان الدنيا ومنها ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث
الاختزال بعبارات مختلفة متوافقة المعنى فروى الصدوق ره في
من لا يحضره الفقيه عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن
الصادق عم قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلعم
ما صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين
قال كذبوا ما صام رسول الله صلعم الا تاما ولا تكون الفرايض ناقصة
ان الله خلق السنة ثلثمائة وستين يوما وخلق السموات والارض
في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين يوما فالسنة ثلثمائة واربعة
وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون يوما لقوله عز وجل ولتكملوا

العدة

العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون
يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة فالشهر هكذا ثم
هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص ابدا وشعبان
لا يتم ابدا وروى ثقة الاسلام ره في الكافي باسناده عن محمد بن
اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم ان الله عز وجل خلق
الدنيا في ستة ايام ثم اختزلها عن ايام السنة والسنة ثلثمائة واربعة
وخمسون يوما شعبان لا يتم ابدا ورمضان لا ينقص والله ابدا ولا
تكون فريضة ناقصة ان الله عز وجل يقول ولتكملوا العدة وشوال
تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل
وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين
ليلة وذو الحجة تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون يوما ثم الشهور
بعد ذلك شهر تام وشهر ناقص الحديث ووجه دلالة هذا الحديث
على ما ذكرنا ان السنة الاولى فيه وهي المختزلة عنها الايام الستة يجب
ان يحمل على السنة الربانية لان شيئا من السنة الشمسية والقمرية
الدنيويين لم يخلق ثلثمائة وستين يوما كما تقرر في موضعه ولانه
لو حملت على الدنيوية فاما ان يحمل الايام الستة ايضا على الايام

بيان معنى حديث الاختزال ووجه دلالته على زمان عمر الدنيا

الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها عنها ان يكون السنة الاولى من سني
عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم هذا النقصان في
جميع السنين واما ان يحمل على الايام الربانية فلا يتصور الاختزال
المذكور فان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين
فتحقق ان المراد بتلك السنة السنة الربانية على وفق ما بينا
ان المراد بالايام الستة الايام الربانية واما السنة الثانية في الحديث
فيجب ان يحمل على السنة الدنيوية المستتبعة لنقصان بعض شهورها
وهو ظاهر فعلى ذلك ما يفهم من تفرع النقصان في تلك السنة وشهورها
على الاختزال المذكور يدل على انه لو لم يختزل الايام السنة المذكورة
عن راس السنة الربانية المذكورة بل وقع خلق الدنيا في زمان
خارج عن تلك السنة متصل بها لكانت ايام السنة الدنيوية
ثلثمائة وستين وكذا يدل على ان الايام المختزلة لو كانت عشرة مثلا
لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وخمسين ولو فرضت عشرين
لكانت ثلثمائة واربعين على هذا القياس فيظهر بذلك انه مبني
على ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة الايام الباقية بعد الاختزال
من السنة الربانية مع ايام كل سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي

الذكي من

من لزوم تلك المساواة بين تاتين الايامين انهما منسوبتان
الى شيء واحد فكما ان ايام السنة الدنيوية منسوبة الى الدنيا ومحسوبة
من عمرها كذلك الايام الباقية المذكورة منسوبة اليها لاجل عمرها و
يؤيده انتساب الايام المختزلة ايضا اليها لاجل خلقها فتبين من
مدارج ما قررناه سر هذا الاختزال وكونه على النحو المذكور ايضا فانه
لو لم يقع او وقع لا على النحو المذكور لكان يزيد الف سنة من سني الدنيا
على يوم من الايام الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبرنا الله
تعالى به من مساواتهما المبتنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم
ان كون السنة الدنيوية القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما
مبني على ما تعارف من اسقاط الكسر الناقص عن النصف في الحساب
مساهلة فلا ينافي كونها في الحقيقة زايدة عليه بثماني ساعات
مستوية وثمان واربعين دقيقة على ما هو المضبوط بالارصاد
فعلى ذلك يكون بقية السنة الربانية التي بازاء عمر الدنيا ايضا
زايدة بمثل تلك الساعات والدقايق بحكم المساواة المذكورة فيلزم
من هذه الجهة ان يكون الايام الستة المختزلة لخلق الدنيا ناقصة
عنها ايضا بالقدر المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعها على ثلثمائة وستين

توجيه ما في حديث الاخزال وغيره ان شهر رمضان تام ابدا

وقد اشرنا في تصوير زمان حمل الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر ثم اذا ما
اتقنت المقدمات المذكورة تعرف بادنى تامل ان المقصود في الحديث
على طبق امثاله ان شهر رمضان عند اشتباه هلاله يجب ان يوخذ
تاما ابدا ومصداقه ان يصام يوم الشك دائما فيصير بذلك شعبان
في هذه الصورة ناقصا ابدا ويمكن ان يستدل عليه بان الشهور التامة
في السنين اكثر واغلب باعتبار الكسر الزايد على ايامها كما عرفت
فانه يحصل منه في كل سنتين او ثلث سنين يوم واحد فلكل من
الشهور نصيب منه يصيبه على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب
لسهولة العمل يزيدونه دائما على الشهر الناقص الاخير من السنة الاخيرة
ويسمون تلك السنة التي صار عدد ايامها بالاعتبار المذكور
ثلثمائة وخمسة وخمسين سنة الكبيسة وسيجي لها عن قريب زيادة
توضيح فكل شهر معين يكون كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة وعشرين
فظهر بذلك كذب ما رواه الناس في كمية ما صام رسول الله صلعم من شهر
رمضان فانه يستلزم افطاره صلعم بعض الايام التي كانت من شهر
رمضان بحسب الواقع كما لا يخفى واذا كان الحال كذلك فعند حصول
الاشتباه في ان هذا الشهر تام او ناقص خصوصا اذا تعلق به

فريضة

فريضة من الفرايض كالصيام يجب ان يوخذ تاما الحاقا له بالاكثر الاغلب
ولما كان هذا الاستدلال مبنيا على ما لا يعرف الا بمعرفة الارصاد او ما
شابهها تنزل عليه السلم عنه الى الاستدلال بما هو المعروف بين جميع الناس
من اصل احتمال الزيادة والنقصان في الشهور فان مجرد الاحتمال
المذكور فيما يتعلق به فريضة موجب لاخذه تاما كيلا يلزم نقصان
في الفرايض بمعنى عدم تحصيل اليقين في ابراء الذمة عنها فاضاف عليه السلم
اليه تنبيهات دالة على رجحان تمامية شهر رمضان **منها** انه كان تاما
بحسب الخلقة الاصلية المقدمة على قضية الاختزال فيجب ابقاؤه على ما كان
حتى يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض النقصان **ومنها** انه لا شبهة
في وجوب اكمال عدة قضائه في صورة الشك في عدد ما فات منه بمرض
او سفر كما يظهر من قوله تعالى ولتكملوا العدة فيجب اكمال ادائه في هذه الصورة
بطريق اولى **ومنها** انه تام على قاعدة الحساب دائما كما ان شعبان ناقص
على هذه القاعدة دائما وهي معتبرة شرعا في الجملة كما يظهر من حكاية ميقات
موسى عليه السلم فلا يبعد وجوب الرجوع اليها عند ضرورة حصول الاشتباه
فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث مما استصعب جملة الاعلام في دراية
الروايات حتى ان بعضهم لم يكتف بما طوى كشحا عن التامل في استخراج المقصود

منه بل اورد عليه وجوها من الطعن ينظر من الرجوع الى كتاب تهذيب الاحكام
واما الاستاد مد ظله فقرره واوضحه في شرح الكافي بما حاصله ان المقصود
فيه ابطال مذهبين الاول تحريم صوم يوم الشك عند اشتباه هلال
رمضان كما ذهب اليه المخالفون والثاني كونه نافلة عند ذلك كما ذهب
اليه جمع فبالغ عليه السلم في ذلك ببيان ان افطار يوم الشك ليس موافقا
لاحكام الشرايع السابقة ولا الاحكام شريعتنا اما السابقة فلكون
بعضها كشريعة آدم ع مبنية على الشهور الشمسية التي كل منها ثلثون يوما
فكانت ايام سنتهم ثلثمائة وستين يوما بلا كسر فكانوا يزيدون في آخر
السنة خمسة او ستة كما هو المشهور في هذا الزمان بين المنجمين وكون
بعضها كشريعة الانبياء السابقة على شريعة نبينا ص مبنية على الشهور
القمرية على نحو ما يعتبرون اهل الحساب فكانت ايام شهر منها تسعة وعشرين
وهكذا فكانت ايام سنتهم ثلثمائة واربعة وخمسين بلا كسر غالبا الا في سنة
الكبيسة التي يجتمع من الكسور يوم فكانوا يزيدونه في آخر ذي الحجة بناء على
اعتبار اول سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون شهر رمضان
تاما ابدا وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون شعبان ناقصا ابدا
هذا حال الشرايع السابقة واما شريعتنا فظاهر انها مبنية على رؤية الاهلة

ومعلوم

ومعلوم بالارصاد والتجربة ايضا ان زمان بين وضعين معينين كهلال
شهرين بالنسبة الى الشمس يكون زايدا على تسعة وعشرين يوما ونصف
يوم باربع واربعين دقيقة والمنجمون يعبرون عن هذا الزمان بالشهر
الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال اول رمضان وآخره يجب ان يعتبر
تاما فيصام ثلثون بل احد وثلثون في بعض الصور وان كان عدده في
الواقع تسعة وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر بكماله
قضائه فضلا عن ادائه كما في صورة الشك في عدد ما فات منه في ايام
مرض او سفر فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما عند حصول
الاشتباه المبني عليه هذا الحديث وامثاله فلا ينافي امثال ما روي انه
شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فانه بيان الواقع
في صورة عدم الاشتباه فالمراد بالسنة في الاول ثلثمائة وستون يوما
وفي الثاني ثلثمائة واربعة وخمسون يوما واختزال الايام الستة عن
الاولى حتى يطابق الثانية حكاية عما وقع في الشرايع السابقة بالنسبة
الى الشريعة المتقدمة عليها انتهى وقد حمل بعض من اذكياء الفضلاء
المتاخرين الخمس والاختزال في هذا الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق
في العرف على الشمسية التي هي عبارة عن عود الشمس بحركتها الخاصة لها

ذكر خيال بعض الفضلاء في معنى حديث الاختزال مع ما يرد عليه س

الى الموضع الذى فرض اولا كاول الحمل مثلا الذى يتساوى عند حصولها
فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان كان الليل اطول فى معظم
المعمورة وعلى القمرية التى هى عبارة عن عود القمر الى وضعه
المفروض اولا مع الشمس فى سمت الحركة اثنى عشرة مرة كل مرة
يسمى شهرا وقد علم بالتجربة والارصاد ان زمان الاولى يكون ثلثمائة
وخمسة وستين يوما وكسرا من يوم وزمان الثانية ثلثمائة
واربعة وخمسين يوما وكسرا ولو فرض فارض كون الشمس اسرع
حركة بحيث يتم دورها فى ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان
والقمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين
يوما فى كل شهر ثلثون يوما كما لا يخفى على الحاسب وح لم يكن اختلاف
بين السنة القمرية والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية
اكثر من ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك
لمصالح تعود الى مخلوقات فى السموات والارضين ينتظم بها النظام
الاكمل الذى لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو المراد من جعل السنة
ثلثمائة وستين وحذف الستة الايام عنها بل لا ينقبض العقل
من ان يكون المراد بخلق السموات والارض فى ستة ايام ذلك

اعنى

اعنى على اختلاف نظام لحركة السماويات خصوصا النيرين الذين
قدرت بهما الشهور والاعوام والليالى والايام وغير ذلك من مصالح
الانام قدر ذلك الاختلاف ستة ايام فى سنة فليتفكر جدا
فى ذلك انتهى ولا يخفى انه خيال لا يخلو من لطافة ولكنه بعد الاغماض
عما فيه من جهة ارتكاب التكلف اللفظى معيوب من وجوه الاول
ان كون سرعة الشمس على الوجه المذكور مستلزمة لكون السنة
القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما انما يكون حقا اذا كان
زيادة الايام الشمسية على ثلثمائة وستين موافقا لنقصان
ايام القمر عنه حقيقة وليس كذلك فان الاول لا يزيد على خمسة
ايام وربع يوم فى شىء من الارصاد المتداولة والثانى يزيد على
خمسة ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فاقل ما به التفاوت
يزيد على تسع ساعات فالصواب ان يفرض سرعتها بقدر نصف
التفاوت بين زمانى السنتين حتى يتساويا وارتفع التفاوت
عما بينهما بالكلية كما هو المقصود ما يلزم ح من عدم بلوغ شىء منهما
الى الستين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو خمس ساعات فالامر فيه
سهل فانه لا ينافى اطلاق الستين عليه عرفا كما عرفت مما مر فافهم

اشارة الى ما نقله عن ابرخس فى المجسطى من ان الكسر المذكور عند بعضهم اكثر من الربع بجزء من ستة وسبعين جزءا او نصف جزء منه

الثانى ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما فى الحديث اخبار عن الواقع
سواء حمل الخلق على معنى الايجاد او التقدير وعلى ما ذكره امر فرضى لا
وقوع له اصلاً الثالث ان المراد بالايام المختزلة عن ايام السنة اذا
كان هذه الايام فكيف يتصور ان يكون بعضها لاجل الارض و
بعضها لاجل السماء مثلا يظهر من آية سورة فصلت بل غاية ما
يتصور ان يكون لها دخل فى النظام المقصود بالنسبة الى الجميع
الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام لا يوافق شيئا من الروايات الدالة
على تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل من المخلوقات المذكورة
وطرح الجميع لاجل هذا المعنى بعيد عن الانصاف جدا ومنها انه
روى فى مجمع البيان وغيره فى تفسير قوله تعالى فى سورة الكهف و
لبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قل الله اعلم بما
لبثوا له غيب السموات والارض الآية ان يهوديا سأل عليا ع
عن مدة لبثهم فاخبر عليه السلم بما فى القران فقال انا نجد فى كتابنا
ثلثمائة فقال عليه السلم ذلك بسنى الشمس وهذا بسنى القمر الحديث
توضيح ذلك على ما ينبغى محتاج الى تقدمة تصوير حقيقة السنتين
المذكورتين على سبيل الايجاز وتفصيلها مقام آخر وستتضح

بيان طريق الفرس والروم والسلجوقية فى حساب سنة الشمسية ٤

بهذا التصور مطالب اخر مهمة ايضا انشاء الله تعالى فاعلم ان السنة
الشمسية عبارة عن مدة دورة للشمس بحركتها الخاصة من اى مبدأ
فرض وتلك المدة على ما استقر عليه رصد ابرخس ومن وافقه من
المتقدمين ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع تام من يوم
وعلى ساير الارصاد المشهورة لا يبلغ الكسر الى الربع بل اقل منه
بدقايق معدودة كما فصله البرجندى فى شرح التذكرة على رصد
البتانى ثلث عشرة دقيقة وثلثة اخماس دقيقة وعلى حساب
المغربى اثنا عشرة دقيقة وعلى رصد مراغة احدى عشرة دقيقة
وعلى رصد بعض المتاخرين تسع دقايق وثلثة اخماس دقيقة
وعلى رصد بطلميوس اربع دقايق واربعة اخماس دقيقة والفرس
من زمان جمشيد او قبله والروم من عهد اسكندر او بعده كانوا يعتبرون
الكسر ربعا تاما موافقا لرصد ابرخس وانما الفرق بينهما ان الروم
كانوا يكبسون الربع المذكور فى كل اربع سنين فيزيدون على الرابعة
يوما تصير به ثلثمائة وستة وستين وان الفرس الى عهد يزدجرد
آخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة السابقة عليه كانوا يكبسونه فى
كل مائة وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة ثلثين يوما تصير به

البتان بالكسر او بالفتح والشد قرية بحران منه احمد بن جابر البتانى المنجم ق

ثلثمائة وخمسة وتسعين يوما وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ
واسقاط ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد واما بعد ذلك
العهد فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذكور اصلا فكانت سنوهم
دائما ثلثمائة وخمسة وستين فمبدأ سني كل من هذه الطوائف كاول
تشرين الاول للروم واول فروردينماه المسمى بالنيروز لطوائف
الفرس وكذا كل جزء من شهورهم كان غير مطابق لمبدأ سني الاولى
ولا لجزء معين منها دائما بل كل جزء من هذه التواريخ لاختلاف طريق
حسابهم دائر في كل جزء من الآخر بورود الايام وايضا لم يكن شيء
من تلك المبادي ولا ساير الاجزاء مطابقا دائما لمبدأ فصل
من الفصول ولا لشيء من اجزائها بل كل منها دائر في اجزاء الفصول
وبالعكس وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه
السلجوقي فاحب ان يوضع تاريخ في زمانه باسمه ممتازا عن
التواريخ المشهورة فامر من بحضرته من اهل الخبرة بذلك فبنوا
الحساب على رصد بطليموس او من وافقه في نقصان الكسر عن
الربع اعتقادا منهم انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة
ثم اعتبروا اول السنة حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال

الشمس

الشمس الى الاعتدال الربيعي قبل نصف النهار وكان ح قد اتفق ذلك الانتقال
يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك سنة احدى وسبعين واربعمائة
وكان مطابقا للثامن عشر من فروردينماه يزدجرد اول سنتهم فجعلوا
اليوم المذكور اول فروردينماه من السنة الجلالية واسقطوا الايام
السابقة عليه من درجة الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني
فاستقر الامر في حساب السنين الشمسية على ان يعد ايام النيروز
المذكور ثلثمائة وخمسة وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس
نيروز السنة الآتية ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين
او خمس سنين فتصير سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين يوما

بيان طريق العرب وحساب السنة القمرية

وهذه الطريقة مستمرة الى زماننا هذا هو تصوير سنة الشمسية واما
السنة القمرية فهي عبارة عن مدة سير القمر من وضع معين له بالنسبة
الى الشمس كالاجتماع مثلا الى مثل ذلك الوضع اثني عشرة مرة عدد
الشهور الاثني عشر وهذه المدة بالاتفاق ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما وخمس وسدس من يوم مما عبارة عن ثماني ساعات مستوية
وثمان واربعين دقيقة فتصير حصة كل شهر تسعة وعشرين يوما
ونصف يوم واربعا واربعين دقيقة فطريقة اهل الحساب من العرب

المستعملين للسنين القمرية انهم ياخذون الشهور من المحرم اول
سنتهم شهرا تاما وشهرا ناقصا فيجتمع من تلك الشهور على هذا
الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما فيكبسون الكسر الزايد
في كل ثلثين سنة باحد عشر يوما فيزيدون على ذي الحجة في
السنة الثانية والخامسة والسابعة وبالجملة على ترتيب بهز
يجوح كادوط وما يشبهه يوما فيصير عدد ايام السنة به ثلثمائة
وخمسة وخمسين وهي سنة الكبيسة المعروفة عند العرب وقد
عرفت طريق كبيسة الروم والفرس فسنة الكبيسة على جميع الاصطلاحات
سنة يزاد عليها يوم او شهر فما وقع في عبارة الجوهري وصاحب
القاموس حيث قالا والسنة الكبيسة التي يسترق منها يوم
وذلك في كل اربع سنين انتهى لا يوافق شيئا من تلك الكبايس
كما لا يخفى ومن اراد تصحيح العبارة المذكورة بحملها على كبيسة الروم
فقد اشتغل نظره بالاربع واعتزل سمعه عن الاستراق وههنا
شيء آخر هو ان الكبس بمعنى الطم فتكون الكبيسة حقيقة
اسما لليوم المجتمع من الكسور منقولا من وصف الكبس بمعنى
المكبوس له فيبعد توصيف السنة به كما في العبارة فالانسب

بحث على الجوهري وصاحب القاموس في معرفة سنة الكبيسة سو

ان

ان يضاف اليه السنة فيقال سنة الكبيسة كما سيجيء في عبارة الكافي
واذ قد عرفت حقيقة السنتين الشمسية والقمرية تحقق عندك
بادنى تامل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية الارخمسية
بعشرة ايام واحد وعشرين ساعة واثنتي عشرة دقيقة و
بعبارة اخرى احد عشر يوما الا ساعتين وثماني واربعين دقيقة
واما عن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فالتفاوت
اقل منها بعدة دقايق على حسب ما مر تفصيله فيستفاد من التامل
فيما قررنا فوايد علمية تشير الى المهمات منها **الفايدة الاولى**
ان فيما تضمنته الرواية المذكورة في تفسير الآية المزبورة اشكالا
يمكن تحريره بوجهين احدهما ان ايام السنة القمرية في مدة ثلثمائة
وتسع سنين اذا قسمت على ثلثمائة تخرج حصة كل سنة شمسية
ثلثمائة واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين ساعة مستوية
وستا وخمسين دقيقة وثماني وثلثين ثانية واربعة وعشرين
ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المتداولة المذكورة بل
ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت المضبوط بين السنتين
في مدة ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على جميع الارصاد فانه

بيان السنتين الشمسية والقمرية

تقرير الاشكال المتوجه على ما روي في تفسير آية الكهف وطه سو

على رصد البتاني مع ان مقتضاه اقل من ساير الارصاد ويبلغ الى
عشرة ايام وعشرين ساعة وست واربعين دقيقة واربع
وعشرين ثانية واذا ضرب هذا المقدار من الزمان في ثلثمائة و
قسم الحاصل على مقدار السنة القمرية يزيد الخارج على تسع سنين
قمرية باربعة وسبعين يوماً واربع ساعات وثمان واربعين
دقيقة فكيف على ساير الارصاد حتى انه على رصد ابرخس المبني
عليه حساب الروم والفرس من قديم الايام بل المعروف بين بل
جميع الطوايف في صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة و
سبعين يوما وثمان واربعين دقيقة فلا تستقيم الموافقة
المستفادة من الرواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتنا
بالكسور القليلة في جنب احاد الصحاح تارة باسقاطها
سيما اذا لم يبلغ النصف وتارة باكمالها اى عدها تامة سيما
اذا جاوز النصف وكذا بالاحاد القليلة في جنب العشرات و
بالعشرات القليلة في جنب المأت وهكذا امر شايع وعرف
عام في المحاورات الحسابية يبتني عليه كثير من القران والحديث
وقد مر في الايام الستة المخلوقة فيها الدنيا بنص القران

الهنا

الهنا ناقصة عن السنة الحقيقية بثماني ساعات وثمان واربعين دقيقة
وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوماً مدة السنة القمرية على ما تدل عليه
الروايات فناقصة عن السنة الحقيقية بمثل ذلك فلا باس ان يخبر
تعالى بان مدة لبث اصحاب الكهف ثلثمائة سنة بالشمسية او ثلثمائة
وتسع سنين بالقمرية وكانت ناقصة عن الاولى حقيقة بمثل
تلك الايام القلايل او كانت مطابقة لها وكانت زايدة على الثانية
حقيقة بمثلها او كان في الاولى نقصان وفي الثانية زيادة يصير
المجموع مساوياً لمثل الايام فان في رعاية مطابقة العرف في
تلك المحاورات لمنزوحة عن كذبها حتى انه يمكن ان يقيد عرفا
امثال ذلك بانه كذلك بلا زيادة ولا نقصان اعتماداً على ان
تحقق الزيادة والنقصان في عرف الحسابيين انما هو بالصحاح
او ما في حكمها دون امثال تلك الكسور فلا يبعد ان يحل بهذه الدقيقة
ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة الاسلام في باب ما جاء في الاثنى
عشر والنص عليهم عليهم السلم من كتاب الحجة من الكافي عند ذكر
سوالات يهودي من ولد هرون عن امير المؤمنين عم انه قال
اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من بعده وهل يموت او يقتل فقال يا هروني

يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما ثم يضرب ضربة
ههنا يعنى على قرنه فتخضب هذه من هذه الحديث وتقرير الاشكال
هو ان وفات رسول الله صلعم كان اما مطابقا للثانى عشر شهر
ربيع الاول من السنة الحادية عشر من الهجرة كما فى الكافى واما مقدما
عليه باربعة عشر يوما كما فى غيره وعلى اى تقدير تكون المدة التى
بينه وبين وفات امير المؤمنين عم الواقع فى الحادى والعشرين
من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة اتفاقا ناقصة عن
ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر فضلا عن الشمسية لزيادة
الشمسية على القمرية بقريب من احد عشر يوما كما مر فكيف يستقيم قوله
عليه السلم لا يزيد يوما ولا ينقص يوما وتقرير الحل ان المراد بثلثين
سنة السنون القمرية وان المدة المذكورة وان كانت ناقصة عنها
بحسب الحقيقة لكنها تامة بحسب العرف لان كل احد بين تسعة
وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف بناء على الخصوصية
المعتبرة فى الكسور الغير البالغة الى النصف والمجاوزة عنه فى عرف
الحسابيين كما مر من جملة مصداقاته العرفية بلا ريب فلا يكون شى — بلا ريب
منها زايدا على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصة عنه اصلا وانما

قد

قد يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان خارجا عن الحدين وليس فليس
فضمير لا يزيد ولا ينقص على ذلك اما راجع الى ثلثين سنة او الى الكون
نظير قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويمكن ان يقال
المراد عدم الزيادة والنقصان فى قدرنا قدره الله تعالى من تلك المصداقات
لكونه امرا محتوما لا يجرى فيه البداء والمحو والاثبات فيمكن ان يكون
الضميران ح راجعين الى الله تعالى لا يخفى والاستاد مد ظله فى توجيه — كما م
هذه الرواية فى شرح الكافى قال لا تزيد بالمعجمة والخاتمة بالمهملة نفى
مخاطب معلوم باب ضرب من المتعدى يوما مفعول به وقس على هذا لا
تنقص والمقصود انك رايت ثلثين سنة فى كتاب ابيك هرون فتوهم
انه لا كسر فيها وليس كذلك بل هو مبنى على اتمام الكسر فان ما بين وفاتين
تسع وعشرون سنة وستة اشهر واحد عشر يوما ثم قال ويحتمل
كون الفعلين من الغايب المجرد وكون الضمير لكتاب هرون لكن
الانسب ح الماضى انتهى واذا اتقنت شيوع المسامحة المذكورة
فى المحاورات الحسابية افتتح عليك باب المخرج عن كثير مما يعد من المعضلات
فى هذا الباب من جملة ذلك ما رواه ثقة الاسلام نور الله مرقده فى باب
ليلة القدر من كتاب الصيام من الكافى عن ابى عبد الله عم قال ارى

تحقيق معنى كون ليلة القدر خيرا من الف شهر على ما يفهم من الروايات

رسول الله صلعم في منامه بني امية يصعدون على منبره من بعده يضلون
الناس عن الصراط القهقرى فاصبح كئيبا حزينا قال فهبط عليه جبرئيل عليه السلام
فقال يا رسول الله مالي اراك كئيبا حزينا قال يا جبرئيل اني رايت بني امية
في ليلتي هذه يصعدون منبري من بعدي يضلون الناس عن الصراط القهقرى
فقال والذي بعثك بالحق نبيا انني ما اطلعت عليه فعرج الى السماء فلم
يلبث ان نزل عليه باي من القران يؤنسه بها قال افرايت ان متعناهم
سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون
وانزل عليه انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة
القدر خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر لنبيه عليه السلام
خيرا من الف شهر ملك بني امية الحديث وقد روى مثل ذلك في كتاب
الروضة بادنى تغيير وقد ذكر عميد الرؤساء في بيان سند الصحيفة
الكاملة ما يقرب منه فروى باسناده عن متوكل بن هرون عن ابي
عبد الله عليه السلام ان ابي حدثني عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام ان
رسول الله صلعم اخذته نعسة وهو على منبره فراى في منامه رجالا
ينزون على منبره نزو القردة يردون الناس على اعقابهم القهقرى
فاستوى رسول الله صلعم جالسا والحزن يعرف في وجهه فاتاه

في سورة الشعرا

جبرئيل

جبرئيل عليه السلام بهذه الآية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس و
الشجرة الملعونة في القران ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني
بني امية قال يا جبرئيل على عهدي يكونون وفي زمني قال لا ولكن
تدور رحى الاسلام من مهاجرك فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام
على راس خمس وثلثين من مهاجرك فتلبث خمسا ثم لا بد من رحى ضلالة
هي قائمة على قطبها ثم ملك الفراعنة قال وانزل الله في ذلك انا انزلناه
في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر تملكها
بنو امية ليس فيها ليلة القدر الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا
ما يشبه ذلك منهم الترمذي روى انه لما اعترض رجل على الحسن بن علي
عليهما السلام في مصالحته مع معاوية واعتذر عليه السلام منها بان رسول
الله صلعم راى في منامه بني امية على منبره فحزن فنزل انا اعطيناك
الكوثر يا محمد يعني نهرا في الجنة وايضا نزل انا انزلناه في ليلة القدر
وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر تملكها بعدك بنو امية
يا محمد وقد ذكر البيضاوي ايضا في جملة تفاسير قوله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي الخ انه راى قوما من بني امية يرقون منبره وينزون عليه
نزو القردة فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انه

ويمكن توجيه نصب طغيانا على تقدير
ارادة الاسم من لفظ تزيد مضافا
الى ضميرهم بان يقع معنى الكلام وما كان
المسمى بيزيد من بني امية الا طغيانا
وحذف كان واقع في كلامهم حتى انه
قد يحذف مع اسمه نحو التمس ولو خاتما
من حديد او يقع طغيانا مفعول
مطلق لفعل واجب الحذف قياسا
كما في قولهم ما انت الا سيرا
منه

على هذا كان المراد بقوله الا فتنة للناس ما حدث فى ايامهم ولكنه
مع ذلك اغمض عن حمل الشجرة الملعونة فى تتمة الآية عليهم
عطفا على فتنة كما هو الظ بل تعسف وجعلها عطفا على الرؤيا
واكتفى بتفسيرها بالز قوم وتاويلها بالشيطان وابى جهل و
الحكم بن العاص واما الميبدى فقد انصف وصرح بحملها عليهم
وايده بما فى كتاب على عليه السلم الى معوية منا المشكوة والزيتونة
ومنكم الشجرة الملعونة بل اشار ايضا الى ما تفطن به من
المناسبة اللطيفة للمقام فى الفقرة المتصلة فما يزيدهم
الا طغيانا كبيرا افافهم والاشكال الحسابى فى هذا المبحث فى
مقامين المقام الاول كون زمان ملك بنى امية الف شهر كما دلت
عليه الروايات وتقريره ان ابتداء ملكهم حين استقل معوية
بن ابى سفيان اولهم بمصالحة الحسن بن على عليهما السلم فى
جمادى الاول فى سنة احد واربعين من الهجرة واما انتهاء
ملكهم ففيه احتمالات وقوع بيعة عظماء العرب فى جامع الكوفة
لابى العباس السفاح عبد الله بن محمد بن على اول العباسية بسعى
حسن بن قحطبة من جهة ابى مسلم المروزى بعد فتح خراسان
وعراق

وعراق العجم وذلك فى ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة
او استقلال السفاح بغلبة عبد الله بن على عمه على مروان الحمار
آخر بنى امية وهزيمته الى الشام والظ ان ذلك فى ربيع الآخر
من السنة المذكورة وانقراضهم بقتل مروان فى بعض حدود مصر
وذلك فى ذى القعدة او ذى الحجة من السنة المذكورة فبالجملة
مدة ملكهم تنقص عن احد وتسعين سنة بشهرين او شهر
او تزيد عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اى تقدير تزيد
على الف شهر اما بتسعين شهرا او باحد وتسعين او بثمانية
وتسعين او بتسعة وتسعين المقام الثانى كان بقاء دوران
رحى الاسلام من مهاجر النبى صلعم بحيوته عشر سنين ثم كون العود
الى الدوران بعلى عليه السلم فى راس خمس وثلثين من الهجرة ثم كون
البقاء على ذلك بحيوته عليه السلم الى خمس سنين كما تدل عليه رواية
المتوكل وتقرير الاول ان الاقوال فى مبدا الهجرة صلعم وان كانت
كثيرة كما سيجيء مع تحقيق الصحيح منها عن قريب ولكن لا يطابق شيء
منها الوفاة الواقع اما لليلتين بقيتا من شهر صفر كما فى المقنعة
او فى ثانى عشر شهر ربيع الاول كما فى الكافى فزمان حيوته صلعم بعد

الهجرة اما زايد على تمام عشر سنين او ناقص عنه بقليل وتقرير الثاني
ان قتل عثمن على ما ضبطه ابن الجوزي وغيره من ارباب السير كان
فى الثامن عشر شهر ذى الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة فكان
ازمنة الخلفاء الثلثة الى زمان على عليه السلم ناقصة عن تمام
خمس وثلثين باكثر من شهرين وتقرير الثالث ان شهادة على عم
كانت فى الحادى والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين من
الهجرة فكان زمانه ناقصا عن خمس سنين بقريب من ثلثة اشهر
وتلك الاشكالات برمتها منحلة بما عرفت من شيوع المسامحة
عرفا فى مثل الكسور المذكورة ولكن تصدى جمع لدفع اشكال
المقام الاول من غير هذه الجهة فنقل الميبدى عن القاسم بن الفضل
انه قال انا عددنا مدة تسلط بنى امية فكانت الف شهر بلا زيادة
يوم ولا نقصان يوم ولكنه لم يذكر وجهه حتى نتكلم عليه وقال ابن
الجوزى بعد ذكر وقوع بيعة الحسن بن على عليه السلم لمعوية فى جمادى
الاولى سنة احدى واربعين وذكر تاريخ واحد واحد من بنى امية
الى قتل مروان فى يوم الاثنين لثلث عشرة خلت من ذى الحجة سنة
اثنتين وثلثين ومائة ثم انقطعت ولاية بنى امية اربعة عشر

كلام مع ابن الجوزي فى تاريخ مدة ملك بنى امية ع

رجلا سوى عثمان اولهم معوية وآخرهم مروان بن محمد وخلص
الامر لهم اثنتين وثمانين سنة وهى الف شهر انتهى ولا يخفى ما فيه اما
اولا فلان مدتهم على ما ضبط اولها وآخرها تبلغ احدى وتسعين
سنة الا شهرا او شهرين لا اثنتين وثمانين سنة واما ثانيا
فلان اثنتين وثمانين سنة انما هى تسعمائة واربعة وثمانون
شهرا لا الف شهر ويمكن اصلاح الاول بان ملكهم عبارة عما
خلص لهم من شوب معارض مستقل فينبغى ان يسقط من تلك
المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو على ما ذكره فى اثنا ذكر احوالهم
قريب من تسعة اعوام ولعل قوله وخلص الامر لهم الخ اشارة
الى هذه الدقيقة والقرينة عليه انه بعد ذكر قتل ابن الزبير ايضا
قال فخلص الامر لعبد الملك الخ فتامل واما اصلاح الثانى فلا يمكن
الا بالتشبث بالمساهلات العرفية فى امثاله فيرجع بالاخرة
الى ما ذكرنا اولا وكتب الشيخ البهائى ره على حاشية الصحيفة الكاملة
فى توجيه هذا المقام ما هذا صورته توضيح ذلك ان الف شهر ثلث
وثمانون سنة واربعة اشهر فكان اول استقلال بنى امية بالامر
وانفرادهم من بيعة الحسن عليه السلم لمعوية فى ذلك فى سنة اربعين

من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على يد ابي مسلم الخراساني سنة في اثنتين
وثلثين ومائة وذلك اثنتان وتسعون سنة تسقط منها
مدة خلافة عبد الله بن الزبير وهي ثمان سنين وثمانية اشهر
ويبقى ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وهي الف شهر كما قاله
في جامع الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة ابتنائه
على ان وقوع الصلح بين الحسن عم ومعوية في سنة اربعين
وكون ذلك في سنة احدى واربعين مما لا ريب فيه لاحد من ارباب
السير كيف وشهادة امير المؤمنين عليه السلم كانت في اواخر شهر
رمضان سنة اربعين بلا شبهة والصلح المذكور لو لم يكن في
جمادى الاولى كما مر كان بعد المحرم من السنة الاخرى بلا خلاف وايضا
مدة ابن الزبير على ما ضبطها المعتمدون من ارباب السير كان نقصانها
عن تسع سنين لا يبلغ الى شهر فضلا عن اربعة اشهر فتامل
هذا ما وصل الينا من القوم في بيان هذا المرام واما الاستاد
مدظله فلقد تفطن ببيانها بوجه وجيه قلما اتفق مثله لاحد
من المتقدمين والمتاخرين فذكر في توجيه الف شهر في شرح
الكافي ما حاصله انه مبني على اسقاط شهر رمضان من مدة ملكهم

كما

كلام مع الشيخ البهائي ره في تطبيق الف شهر على مدة ملك بني امية

تحقيق للاستاد مدظله في بيان التطبيق

كما يلوح من تقييد الف شهر في عدة روايات بان ليس فيها ليلة القدر
ولعل النكتة في الاسقاط المذكور ان شهر رمضان لاشتماله
على ليلة القدر المفروق فيها كل امر حكيم عند ولاته بنزول الملائكة
والروح لتحديثهم كما تدل عليه الاحاديث مخصوص بائمة العدل
فلا ينتفع به ائمة الجور حق الانتفاع فينبغي ان يستثنى من مدة
ملكهم ولما كانت المدة المذكورة وهي من استقلال معوية الى
استقلال السفاح احدى وتسعين سنة الا شهرا كما مر يكون عدد
شهورها سوى رمضان الف شهر بلا زيادة ونقصان فيظهر ايضا
بهذا التحقيق وجه تقرير المفضل عليه بالشهور دون السنين بناء
على ان الخلو عن ليلة القدر انما هو فيها دونها فتدبر ثم اعلم
ان الظاهر من الروايتين ان الرؤيا المذكورة وقعت مرتين لاختلاف
الكيفية ولكون احديهما في الليل والاخر على المنبر وان ما في الصحيفة
مقدم على ما في الكافي لعدم اطلاعه صلى الله عليه وآله في الاول على ان الرجال المذكورة
بنو امية ولا على انهم في عهده او بعده بخلاف الثاني وان كليهما
بعد الهجرة لمكان رؤية المنبر وحساب السنين بناء على المهاجر فعلى
ذلك يكون ما اقسم جبرئيل في رواية الكافي على عدم الاطلاع عليه

منها ما روي في باب شان انا انزلناه في ليلة القدر وتفسيرها في كتاب الحجة من الكافي في اثناء حديث عن ابي عبد الله عم ان ليلة القدر في كل سنة وانه ينزل في تلك الليلة امر السنة وان لذلك الامر ولاة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث منه

بيان ان رؤيا النبي ص بني امية على منبره ... مكة او المدينة

هو وقوع الرؤيا المذكورة مرّة ثانية او ما تدلّ عليه تلك الرؤيا من
اقتضاء المصلحة الربانية تكرار الاشعار بمدلولها او ما اشبههما
ويكون اتيان جبرئيل بالآيات المكية المذكورة في الروايتين
ح مبنيها اما على الايناس بما تقدم نزوله والتسلية بمضمونه
على سبيل التحديث كما اشعر به في آية سورة الشعراء افرأيت
ان متعناهم الخ واما على تكرار النزول لبعض المصالح كما قيل
في سورة الفاتحة وبهذا يمكن الجمع بين ما يظهر مما روى الطبرسي
في تفسير سورة هل اتى من مجمع البيان في بيان ترتيب نزول
السور من ان سورة القدر مكية وبين ما قيل انها مدنية و
كذا بين ما هو المشهور من ان سورة بني اسرائيل مكية وبين
ما ذكره السيوطي في الاتقان من القول بان بعض آياتها ومنها
قوله وما جعلنا الرؤيا الخ مدنية واما على بيان تاويل و
اعلام مصداق للآية النازلة سابقا لمعنى آخر او في واقعة
اخرى وبهذا ينحل اشكال آخر في غير هذا المقام وقد غفل عنه
اصله فضلا عن صله المشايخ الاعلام فذكر صاحب تفسير منهج
الصادقين فيه ما رواه الطبرسي والثعلبي في شان نزول

دفع اشكال عظيم عما روي في تفسير قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع

قوله

قوله تعالى في سورة المعارج سأل سائل بعذاب واقع باسنادهما
عن الصادق عن آبائه عليهم السلم قال لما نصب رسول الله صلعم
عليا عليه السلم يوم غدير خم وقال من كنت مولاه فعلي مولاه
طار ذلك في البلاد فقدم على النبي صلعم النعمان بن الحرث الفهري
فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله
وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها
ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي
مولاه فهذا شيء منك او امر من عند الله فقال صلعم الذي لا اله الا هو
ان هذا الامر من الله فولى النعمان بن الحارث وهو يقول اللهم
ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء
فرماه الله بحجر على راسه فقتله وفي رواية اخرى فرماه الله بحجر فسقط
على هامته وخرج من دبره فانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع
الحديث فقوله فانزل الله ينبغي ان يكون محمولا على معنى انه تعالى
اعلم نبيه صلعم ح يكون هذه الواقعة من مصداقات هذه الآية لئلا
ينافي كونها مكية بلا خلاف وكون اصل نزولها لواقعة اخرى
ذكرها المفسرون فقيل المراد بالسائل النضر بن الحرث بن كلدة

نكتة في بناء التواريخ على هجرة النبي صلى الله عليه وآله

المبعث من المكذبين وقيل ابوجهل وقيل غيره من المعاندين وقيل هو النبي ص
استعجل بالعذاب على الكافرين والله اعلم بحقيقة الحال ثم لا يخفى
ان ما في رواية الصحيفة من بناء التواريخ المذكورة هنا على
مهاجر النبي ص يمكن ان يكون ماخذا لما استقر عليه الامر في
التاريخ بين المسلمين في زمان عمر بارشاد بعض العارفين فينقاد
به المسترشدين في المهمات من الآثار النبوية المستندة الى النفوس
الربانية فعلى هذا لا يحتاج اختيار واقعة الهجرة على ساير الوقايع
المعروفة كالمبعث والولادة في بناء تواريخهم عليها دونها الى
الوجوه الواهية المسطورة في كتب القوم ومن جملة المعضلات
المخلة بالمسامحة المتعارفة في الحسابيات كما عرفت ما روى
الشيخ ره في التهذيب موافقا لما رواه الصدوق ره في الفقيه عن
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال تزول الشمس في
النصف من حزيران على نصف قدم وفي النصف من تموز على قدم
ونصف وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف
من ايلول على ثلثة ونصف وفي النصف من تشرين الاول على خمسة
اقدام ونصف وفي النصف من تشرين الآخر على سبعة ونصف

قالوا في وجه اختيار الهجرة على المبعث والمولد ان المبعث غير معلوم والمولد مختلف فيه ولا يخفى ما فيه فانه لو اريد بذلك عدم اتفاقهم في شيء منهما على يوم معين من شهر معين فظاهر ان الهجرة ايضا كذلك كما ستعرف مع ان العلم باليوم والشهر لا دخل له في ذلك المطلوب ولو اريد به اختلافهم في خصوص سنة بهما فكلا فانه لا اختلاف فيه في زماننا فضلا عن زمان اوايل الاسلام فتامل منه

توجيه الاشكالات المتوجهة على رواية ابن سنان في بيان قدر ظل الزوال بحسب الشهور الرومية

وفي النصف من كانون الاول على تسعة ونصف وفي النصف من كانون
الآخر على سبعة ونصف وفي النصف من شباط على خمسة ونصف
وفي النصف من اذار على ثلثة ونصف وفي النصف من نيسان على
قدمين ونصف وفي النصف من ايار على قدم ونصف وفي النصف
من حزيران على نصف قدم الحديث وسبيل البحث في مفاد هذه
الرواية من وجوه الاول ان انقسام السنة الشمسية عند الروم الى
هذه الشهور الاثني عشر التي بعضها كشباط ثمانية وعشرون يوما
وبعضها كحزيران وايلول وتشرين الآخر ونيسان ثلثون يوما
وبعضها كباقي الشهور احد وثلثون يوما انما هو محض اصطلاح
منهم لم يذكر احد من المحصلين وجها او نكتة لهذا الاختلاف وما
توهم بعض المشاهير من انه مبني على اختلاف مدة قطع الشمس كلا
من البروج الاثني عشر ظاهر البطلان فانه من الحمل الى الحوت على نحو
ما ضبط في هذا البيت لا ولا لب لا ولا لا اشن مهست لل كط و كط لل
شهور كو تهست وظاهر ان الامر فيه ليس على طبقه كيف وكانون
الاول الذي اعتبروه احدا وثلثين هو بين القوس والجدي وكل منهما
تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان انتقاص الظل او

ازدياده المبنيين على ارتفاع الشمس وانخفاضها فى البروج واجزائها
لايطابق الشهور الرومية تحقيقا الا ترى ان انتقال الشمس من
اول الحمل الى اول الميزان الذى يعود فيه الظل الى مثل ما كان
فى اول الحمل انما يكون فى قريب من مائة وسبعة وثمانين يوما
ومن نصف من اذار الى نصف ايلول الذى جعل فى الرواية موافقا
للوقتين انما يكون اقل من مائة واربعة وثمانين يوما وعلى هذا
القياس الثانى ان ظل الزوال يزداد من اول السرطان الى اول
الجدى وينتقص من اول الجدى الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا
فشهرا على سبيل التزايد بمعنى ان ازدياده او انتقاصه فى اليوم
الثانى والشهر الثانى ازيد من ازدياده او انتقاصه فى اليوم
الاول والشهر الاول وهكذا فى الثالث بالنسبة الى الثانى وفى الرابع
بالنسبة الى الثالث حتى ينتهى الى غاية الزيادة او النقصان
التى من بداية الاخر ومن هذا القبيل حال ازدياد الساعات و
انتقاصها فى ايام السنة ولياليها و وجه الجمع ظاهر على اهل
الخبرة فتكون ازدياد الظل فى ثلثة اشهر قدما وقدما وفى الثلثة
الاخرى قدمين قدمين كما فى الرواية خلاف ما يحكم به الدراية

الثالث

الثالث ان كون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية ازدياده
الى تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما يستقيم اذا كان
تفاوت ارتفاع الشمس فى الوقتين بقدر ضعف الميل الكلى فان
الاول انما يكون فى اول السرطان والثانى فى اول الجدى وبعد كل
منهما عن المعدل بقدر الميل الكلى وليس الحال كذلك فان ارتفاع
الشمس حين كون الظل نصف قدم يقرب من ست وثمانين درجة
وحين كونه تسعة اقدام ونصفا يقرب من ست وثلثين درجة
فالتفاوت خمسون وهو زايد على ضعف الميل الكلى بقريب من ثلث
درجات الرابع ان كون الظل نصف قدم فى اول السرطان او كونه
تسعة اقدام ونصف فى اول الجدى ليس موافقا لافق من افاق
البلدان المشهورة فضلا عما ينبغى ان يكون موافقا له كالمدينة
المشرفة التى هى بلد الخطاب او الكوفة التى هى بلد المخاطب فان عرض
المدينة خمس وعشرون درجة وعرض الكوفة احدى وثلثون
درجة ونصف درجة فارتفاع اول السرطان فى المدينة قريب
من ثمانية وثمانين درجة ونصف درجة والظل ح انقص من خمس
قدم وفى الكوفة قريب من اثنتين وثمانين درجة والظل ح ازيد

من قدم وخمس قدم وارتفاع الجدي في المدينة قريب من احدى و
اربعين درجة ونصف درجة والظل ح انقص من ثمانية اقدام
وفي الكوفة قريب من خمس وثلثين درجة والظل ح قريب من
عشرة اقدام وبالجملة ما في الرواية من قدر الظلين زايد على الواقع
بالنسبة الى المدينة وناقص بالنسبة الى الكوفة وهكذا حال اكثر
باقي المراتب بل كلها عند التحقيق كما يظهر من الرجوع الى احوال العروض
والارتفاعات والاظلال في مدونات هذا الفن ولا يمكن التفصي
من تلك الاشكالات الا بنحو ما عرفت من عدم مبالاتهم بامثال
ذلك في المحاورات الحسابية هذا بيان اصل المطلب فيما نحن بصدده
وقد بقي في هذا المقام دقيقتان عظيمتان في افادة البصيرة
لارباب التحصيل في شرح هذه الرواية ينبغي ان نشير اليهما الاولى
ان فايدة معرفة الزوال اما معرفة اول وقت فضيلة الظهر ونوافلها
وما يتعلق بها المنوطة باصل الزوال واما معرفة آخره او الاول
والآخر من وقت فضيلة العصر وبعض نوافلها المنوطة بمعرفة
الفيء الزايد على ظل الزوال فالمقصد من التفصيل المذكور في الرواية
لا ينبغي ان يكون هو الفايدة الاولى لان العلامات العامة المعروفة

بيان دقيقتين في رواية الظل

كزياده

كزيادة الظل بعد نقصانه او ميله عن الجنوب الى المشرق مغنية عنها
دون العكس فانا اذا راينا الظل في نصف حزيران مثلا زايدا
على نصف قدم او في نصف تموز زايدا على قدم ونصف لم نميز به
عدم دخول الوقت عن مضيه الا بضم ما هو مغن عنه من العلامات
المعروفة فيكون المقصود به الفايدة الثانية ومن المحتاج اليها
كثيرا ولا تفي بها العلامات المذكورة لانا بعد معرفة الزوال وزيادة
الظل نحتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة قدر الفيء الزايد على
ظل الزوال بحسب الاقدام والتميز بينهما ولا يتيسر ذلك لاختلافه
بحسب الازمان الا بمعرفة التفصيل المذكور اذ به يعرف ح ان الفيء
الزايد هل زاد على قدمين ففات وقت نافلة الظهر او على سبعة
اقدام ففات وقت فضيلة فريضتها او دخل وقت فضيلة العصر
وامثال ذلك فعلى ذلك ان حملنا الرواية على بيان حال المدينة المشرفة
ينبغي ان يوجه المساهلة التي فيها باعتبار الزيادة على الواقع
بالنسبة اليها بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اوايل الاوقات
المذكورة وان حملناها على بيان حال الكوفة ينبغي ان يوجه المساهلة
التي بالنسبة اليها باعتبار النقصان بحملها على رعاية الاحتياط

بالنسبة الى اواخرها ولما كانت نسبة المطلب الاول الى الثاني كنسبة
جلب النفع الى دفع الضرر كما لا يخفى كان الاهتمام به اليق ولعل
هذا التقرير لبيان المقصود من هذه الرواية انفع واحوط
مما حكم به بعض علمائنا ره فقال ان هذا الحديث مختص بالعراق
وما قاربه فتدبر الثانية ان حساب السنة الشمسية عند الروم
كما مر مبنى على مقتضى رصد ابرخس في كون الكسر الزايد على ثلثمائة
وخمسة وستين يوما هو الربع التام وعند المتاخرين على
الارصاد المقتضية لكونه اقل من الربع بعدة دقايق فيدور
كل جزء من احدى السنتين في الاخرى بمر الدهور فاذا كان نصف
حزيران مطابقا لاول السرطان مثلا في زمان كما يظهر من الرواية
انه كان في زمن الصادق عليه السلم كذلك يصير في هذه الازمان
على حساب المتاخرين موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان
على رصد بطليموس والتاسعة منه على رصد البتاني وما بينهما
على ساير الارصاد وعلى هذا القياس فان كان حساب الروم
حقا مطابقا للواقع فلا يختلف حال الاظلال المذكورة في الرواية
بحسب الازمان فيكون الحكم فيها عاما وان كان حساب بعض

المتاخرين

المتاخرين حقا فلا بد من ان يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة ولا
باس بذلك كما لا باس بكون حكمها مختصا ببعض البلاد دون بعض
كما عرفت وهكذا حال كل ما يتعلق ببعض هذه الشهور في زمن النبي
والائمة عليهم السلم مثل ما روى عنهم من استحباب اتخاذ ماء المطر
في نيسان باداب مفصلة للاستشفاء فان الظاهر ان النيسان الذي
مبدؤه في زماننا مطابق للثالث والعشرين من فروردين الجلالي اذا
خرج بمرور الايام عن فصل الربيع او اوائله مثلا وانقطع فيه نزول
المطر انتهى زمان الحكم المنوط به فلا يبعد على ذلك احتمال الرجوع في العمل
المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم عليهم السلم لنيسان
والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيصين المذكورين فيما
نحن فيه من الرواية غير مانع من افادتها فايدة عامة بجميع البلاد والازمان
فانها ارشاد وتعليم في ضمن التمثيل لعامة المكلفين باستخراج اقدام
ظل الزوال في بلادهم بحسب اوقات السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط
اوقات الصلوات دائما ولذلك استخرجنا للبلاد التي عرضها ست
وثلثون درجة كقزوين وكبخارا وعامة من غربياته وكسمنان و
سبزوار من شرقياته وما يقرب منها في العرض كما ينقص عنها بدرجة

بيان تعميم الفايدة في مدلول رواية الظل لعامة البلاد

ذكر ساعات نصف النهار في البلاد المذكورة

كاندلس ودينور وساوه والروترشيز وما بينهما كانطاكية وقنسرين
وحلب وهمدان وكما يزيد عنها بدرجة كملطية ونصيبين وشهرزور
وسادر ومزينان وطوس وسرخس وما بينهما كطرسوس وزنجان
وابهر والموت وطالقان ودامغان واسترآباد وبسطام وجرجان
ونيسابور فظل الزوال بحسب كون الشمس في اوايل البروج الاثنى
عشر لينتفع بحفظه فيها المحافظون لاوقات فريضتي الظهر
والعصر ونوافلهما ويكون انموذجا لما ينبغي ان يستخرج مثله المواظبون
لادراك امثال تلك الفضايل في ساير البلاد فنقول ظل الزوال
هناك في اول السرطان قدم ونصف قدم وفي اول الجوزا والاسد
قدمان واول الثور والسنبلة ثلثة اقدام وربع قدم واول الحمل والميزان
خمسة اقدام واول العقرب والحوت سبعة اقدام وثلثة ارباع قدم
واول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث قدم واول الجدي اثنا عشر
قدما ولا بأس ان نضيف الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف النهار
في العرض المذكور بحسب تلك الاوقات لامكان الانتفاع بها في الطلو
المذكور احيانا فهي في اول السرطان سبع ساعات واربع عشرة
دقيقة واول الجوزاء والاسد ست وست وخمسون دقيقة و

اول

ذكر قدر الساعات الماضية بعد الزوال عند زيادة الفيء بحسب الاقدام في البلاد المذكورة

اول الثور والسنبلة ست واثنتان وثلثون دقيقة واول الحمل والميزان
ست واول العقرب والحوت خمس وثمان وعشرون دقيقة واول
القوس والدلو خمس واول الجدي اربع واربعون دقيقة ثم لو اضفنا
الى الجميع ما استخرجناه للعرض المذكور من اقدار الساعات المستوية
للاقدام المشهورة المعتبرة عند الفقهاء من الفيء الزايد بعد
الزوال في تلك الاوقات لكان الانتفاع اتم فاعلم ان في اول السرطان
يزيد الفيء قدمين في ساعة وثمان واربعين دقيقة واربعة اقدام في
ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات
وخمس واربعين دقيقة واربع عشر قدما في خمس ساعات وفي اول
الجوزا والاسد يزيد قدمين في ساعتين واربعة اقدام في ساعتين
واثنتين وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان
واربعين دقيقة واربعة عشر قدما في خمس ساعات ودقيقتين وفي
اول الثور والسنبلة يزيد قدمين في ساعتين ودقيقتين واربعة اقدام
في ساعتين واربع وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات
وخمسين دقيقة واربعة عشر قدما في خمس ساعات وثلث دقايق و
في اول الحمل والميزان يزيد قدمين في ساعة وست وخمسين دقيقة و

واربعة اقدام فی ساعتین واربع واربعین دقیقة وسبعة اقدام فی ثلث
ساعات وثمان وعشرین دقیقة واربعة عشر قدما فی اربع ساعات و
عشرین دقیقة وفی اول العقرب والحوت یزید قدمین فی ساعتین
واربعة عشر قدما فی ثلث ساعات وخمسین دقیقة وفی اول القوس
والدلو یزید قدمین فی ساعة واربع وعشرین دقیقة واربعة
اقدام فی ساعتین واربع دقایق وسبعة اقدام فی ساعتین
وست وثلثین دقیقة واربعة عشر قدما فی ثلث ساعات وعشرین
دقیقة وفی اول الجدی یزید قدمین فی ساعة وثمانی دقایق واربعة
اقدام فی ساعة وخمسین دقیقة وسبعة اقدام فی ساعتین وعشرین
دقیقة واربعة عشر قدما فی ثلث ساعات وبهذا نختم الفایدة الاولی
من الفواید المستفادة من تصویر حقیقة السنتین الشمسیة والقمریة
الفایدة الثانیة ان الشیخ ابا جعفر الطوسی ره ذکر فیما الحقه باخر
مختصر المصباح ما روی المعلی بن خنیس عن الصادق علیه السلم فی
یوم النیروز قال اذا کان یوم النیروز فاغتسل والبس انظف ثیابک و
تطیب باطیب طیبک وتکون ذلک الیوم صایما فاذا صلیت النوافل
والظهر والعصر تصلی بعدها اربع رکعات تقرا فی الرکعة الاولی فاتحة

الکتاب

تحقیق نیروز الفرس ودفع التوهمات الواقعة من القوم فی هذا المقام

الکتاب مرة وعشر مرات انا انزلناه فی لیلة القدر وفی الثانیة فاتحة
الکتاب وعشر مرات قل یا ایها الکافرون وفی الثالثة فاتحة الکتاب وعشر
مرات قل هو الله احد وفی الرابعة فاتحة الکتاب وعشر مرات المعوذتین
وتسجد بعد فراغک من الرکعات سجدة الشکر وتدعو بهذا الدعاء یغفر
لک ذنوبک ستین سنة الدعاء بعد الصلوة اللهم صل علی محمد وال محمد
الاوصیاء المرضیین وعلی جمیع انبیائک ورسلک بافضل صلواتک
وبارک علیهم بافضل برکاتک وصل علی ارواحهم واجسادهم اللهم
صل علی محمد وال محمد وبارک لنا فی یومنا هذا الذی فضلته وکرمته و
شرفته وعظمت حرمته اللهم بارک لی فیما انعمت به علی حتی لا اشکر
احدا غیرک ووسع علی فی رزقی یا ذا الجلال والاکرام اللهم ما غاب
عنی فلا یغیبن عنی عونک وحفظک وما فقدت من شیء فلا تفقدنی
عونک علیه حتی لا اتکلف ما لا احتاج الیه یا ذا الجلال والاکرام واکثر
من یا ذا الجلال والاکرام الحدیث ثم ان ابن ادریس ره قال فی السرایر
قال شیخنا ابو جعفر فی مختصر المصباح یستحب صلوة اربع رکعات و
شرح کیفیتها فی یوم النیروز الفرس ولم یذکر ای یوم هو من الایام
ولا عینه بشهر من الشهور الرومیة ولا العربیة والذی قد حققه بعض

محصلي الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم
النيروز يوم العاشر من ايار وشهر ايار احد وثلثون يوما فاذا
مضى منه تسعة ايام فهو يوم النيروز ويقال نيروز ونوروز لغتان
انتهى ثم بعض الفقهاء كالحليين رحمهما الله افتى في بعض كتبه باستحباب
بعض الاعمال المذكورة كالغسل في يوم النيروز بدون تفسير له ثم الشهيد
ره قال وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس برج الحمل او عاشر
ايار ثم ابن فهد ره في المهذب بعد ذكر استحباب غسل النيروز واسناده
الى ما ذكره الشيخ في مختصر المصباح من رواية المعلى اورد تذنيبا لتحقيق
النيروز المذكور ففيه بعد ذكر ان يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه
من السنة غامض مع ان معرفته امر مهم من حيث تعلق به عبادة
مطلوبة للشارع والامتثال موقوف على معرفته وذكر عدم تعرض
احد من علمائنا لتفسيره سوى ابن ادريس والشهيد رحمهما الله و
بعد ما نقل ما حكى ابن ادريس عن بعض المحصلين وذكر العبارة التي
نقلنا عن الشهيد في الترديد بين الاحتمالات الثلثة قال فالثالث
اشارة الى قول ابن ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند
فقهاء العجم في بلادهم فانهم يجعلونه عند نزول الشمس الجدي

وهو

وهو قريب مما قاله صاحب كتاب الانواء وحكايته اليوم السابع عشر
من كانون الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة الى الشمال
ويأخذ النهار من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار ما يوخذ في كل يوم
وتنزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء جعله راس السنة
وهو النيروز فجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع
من شباط هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات
لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق ع ثم ذكر الخبر فاختار التفسير الاخير
وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس برج الحمل لوجوه
الاول انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب
المطلق الشامل للكل مكلف الى المعلوم في العرف وظاهر في الاستعمال
اولى من انصرافه الى ما كان على الضد من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع
وحكمته اولا ترى كيف علق اوقات الصلوة بسير الشمس الظاهر وصوم
رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة تعرفها عامة
الناس بل الحيوانات فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل
غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده
فلم خصصت ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا

فان ما ذكرته حادث ويسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه
منذ زمان نوح عليه السلام فالجواب ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف
الشرع فان لم يكن فالى اقرب البلاد واللغات الى الشرع فيصرف
الى لغة العرب وبلادهم لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان التفسيرين
معا متقدمان على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب كتاب
الانواء من ان الشمس خلقت في الشرطين وهما اول الحمل فيناسب ذلك
اعلام هذا اليوم الذي علوت فيه الى مبدا كونها الثالث انه مناسب
لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله روحه ان ابتداء
العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك ان نيسان يدخل
والشمس في الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان
يكون يوم عيد وسرور ولهذا ورد استحباب التطيب فيه باطيب الطيب
ولبس انظف الثياب ومقابلته بالشكر والدعاء والتاهب لذلك
بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء
النعمة الكبرى وهو الاخراج من حيز العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق
لثوابه الدايم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما
ابتداء منصب النبوة والامامة وكذا المولدين فان قلت نسبته

الى

الى الفرس يؤيد الاول لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون
ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة
منهم وان قصروا في العدد عمن لم يقل الاثر الى قوله تعالى وقالت
اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله وليس القائل
بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله والذين آتيناهم الكتاب
يفرحون بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل
الى عبد الله بن سلام واصحابه انتهى بعبارته ثم بعد اقامة هذه الادلة
الثلثة على ان المراد بالنيروز يوم نزول الشمس برج الحمل ايده بقوله و
يعضد ما قلنا ما حدثني به المولى السيد المرتضى العلامة بهاء الدين عبد
الحميد النسابة دامت فضائله ما رواه باسناده الى المعلى بن خنيس عن
الصادق عليه السلام ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص لامير
المؤمنين عليه السلام العهد بغدير خم فاقروا فيه بالولاية فطوبى لمن
ثبت عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله ص
عليا عليه السلام الى وادي الجن واخذ عليهم العهود والمواثيق وهو
اليوم الذي ظفر فيه باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي
يظهر فيه قائمنا اهل البيت ولاة الامر ويظفره الله بالدجال فيصلبه

على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه
من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا من انبياء بني
اسرائيل سأل ربه ان يحيي القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم
الوف حذر الموت فاماتهم الله مائة عام فاوحى اليه ان صب
الماء عليهم في مضاجعهم فصب عليهم الماء فعاشوا وهم
ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف
سببها الا الراسخون في العلم وهو اول يوم من سنة الفرس قال
المعلى واملى علي ذلك وكتبته في املائه وعن المعلى ايضا قال دخلت
على ابي عبد الله عليه السلام في صبيحة يوم النيروز فقال يا معلى اتعرف
هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك فيه قال كلا
والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم افسره
لك حتى تعلمه فقلت لعلمي هذا من عندك احب الي من ان اعيش ابدا
ويهلك الله اعداءكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ
الله فيه ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا
برسله وحججه واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه
الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت

فيه

فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودي وهو اليوم الذي احيى الله فيه القوم
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل ع على النبي ص وهو اليوم
الذي كسر فيه ابرهيم ع اصنام قومه وهو اليوم الذي حمل فيه رسول
الله ص امير المؤمنين ع على منكبه حتى رمى اصنام قريش من فوق
بيت الحرام فهشمها الخبر بطوله والشاهد في هذين الحديثين وجوه
الاول قوله عليه السلام ان اليوم الذي اخذ فيه العهد بغدير خم وهذا تاريخ
وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول الشمس الحمل
في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال رؤي
في مكة ليلة الثلثين فكان الثامن عشر على الرؤية الثاني كون صب
الماء في ذلك اليوم سنة شايعة والظاهر ان مثل هذه السنة العامة
الشاملة لساير المكلفين ان يكون صب الماء في وقت لا يتنفر
منه الطبع ولا يأباه ولا يتصور ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه
غاية القر في غالب البلاد الاسلامية الثالث في الحديث الثاني وهو اول
يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان الشمس خلقت في
الشرطين الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون مع اول

الحمل دون الجدي وهو ظاهر انتهى هذا ما استفدنا من آثار هؤلاء السلف رحمهم الله في هذا الباب واما نحن فقد كتبنا قبل زماننا هذا بست وعشرين سنة رسالة في هذا المطلب فنذكر ههنا خلاصتها منضمة الى ما سنح لنا بعدها رجاء ان يتم ما اهمل فيها بعون الله تعالى فنقول اولا ان ما يلوح من توقع ابن ادريس عن الشيخ ان يعين نيروز الفرس بيوم من الشهور العربية او الرومية وكذا ما نقله عن بعض المحصلين من تعيينه بعاشر ايار من الشهور الرومية غريب جدا لما عرفت من دوران ايام شهور قديمهم وحديثهم في العربية والرومية وبالعكس لاختلاف اعتبارهم في حساب السنين فكيف يتصور تعيين يوم معين او شهر معين من احديها بيوم او شهر من الاخرى على وجه مصون من التغير والتبديل عبر الدهور فليس لتعيينه بعاشر ايار من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه وجد مطابقته له في بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق عليه السلم المستند اليه الروايات الواردة في النيروز فتوهم لزوم حفظ تلك المطابقة له دائما فانما يستنبط مما سيتضح عن قريب من التواريخ ان اتفاق المطابقة المذكورة كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة وهو قريب من اواخر

زمان الصادق عليه السلام فتدبر وثانيا ان ترديد الشهيد ره نيروز الفرس بين اول من سنتهم وبين غيره كاول الحمل وعاشر ايار ترديد غريب شبيه بترديد مبدأ السنة المعمولة عند العرب بين المحرم وبين غيره وذلك لان كون النيروز اول يوم من سنة الفرس امر في غاية الظهور ومع ذلك منصوص عليه في خاتمة الرواية الثانية وانما المطلب هنا تعيين اول يوم سنتهم بيوم معروف في زماننا هل هو اول الحمل او غيره فتامل وثالثا ان ما ذكره ابن فهد ره من شهرة كونه اول سنة الفرس بين فقهاء العجم حق موافق للرواية ولكن جعلهم ذلك عند نزول الشمس الجدي مبني على ما ذكرنا من توهم المطابقة الدائمة من اتفاق الموافقة في بعض الازمنة غفلة عن دورانه في الفصول كما بينا وهكذا حال ما نسبه صاحب كتاب الانواء الى بعض العلماء من انه السابع عشر من كانون الاول المطابق لما بعد نزول الشمس الجدي بيومين وكذا ما اختاره من انه اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة المذكورة من الاعراض العامة لجميع هذه التفسيرات ثم ان توهم بعض العلماء الذي نقل مقالته صاحب كتاب الانواء يمكن ان يكون اتفاق الموافقة المذكورة في زمانه ان كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة فان الضوابط الحسابية كما ستتضح دالة على ان اول فروردين ماه

الفرس الموسوم بالنيروز عندهم كان فى السنة العاشرة من الهجرة قريباً من
نزول الشمس اول برج الحمل وكان ذلك موافقاً لاواسط آذار من الروم
ومطابقاً للثامن عشر ذى الحجة من العربية يوم عهد النبى صلعم لامير المؤمنين
بالولاية فى غدير خم بعد الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به الرواية ثم فى السنة
الحادية عشر منها بعد رحلة النبى صلعم انتقل سلطنة العجم الى يزدجرد
آخر ملوكهم فاسقط ما مضى من السنة وجعل يوم جلوسه اول فروردين
ويوم النيروز كما كان رسمهم وكان ذلك موافقاً لاواسط حزيران و
مطابقاً للثانى والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت فيما سبق ان
بناء حساب الفرس فى عهد يزدجرد بل قبله فى زمان النبى صلعم ايضاً على
اخذ كل سنة ثلثمائة وستين يوماً بدون رعاية الكبايس التى كانت
متداولة بين قدمائهم فلا محالة كان ينتقل نيروزهم فى كل اربع سنين الى
يوم آخر من ايام الشهور الرومية قبل اليوم الذى كان فيه لاعتبارهم
الكبيسة فى كل اربع وقس عليه حال انتقاله بالنسبة الى موضع الشمس
من البروج ايضاً فان التفاوت لو كان لكان فى كل سنة بقدر نقصان
الكسر عن الربع فى الواقع وهو قليل جداً كما مر فبالجملة انتقاله من اواسط
حزيران واواخر الجوزاء التى كان فيها فى السنة الحادية عشر من الهجرة

الى

الى اواسط كانون الاول واوايل الجدى وهو مدة ستة اشهر تقريباً انما هو فى
قريب من سبعمائة وثلثين سنة فيكون فى اواسط المائة الثانية كما
ذكرنا واما ما توهم صاحب كتاب الانواء فلا يمكن ان يكون مثله
من وقوع الموافقة المذكورة فى زمانه لئلا يلزم تقدم زمان الناقل عن
زمان المنقول عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل
انتقاله الى بعض ايام كانون لما عرفت من انتقالاته فى تلك الشهور و
كذا فى البروج على خلاف تواليهما لزيادة قدرهما عن قدره بمقدار ربع يوم
او قريب منه فغاية توجيهه ان يقال يجوز ان يكون منشأ توهمه موافقاً
لما نقله من بعض المحصلين فى اعتبار زمان الصادق عم فيه والوفق
ان بناء حساب بعض المحصلين كان على اعتبار الاسقاط اليزدجردى
لوقوعه على طبق عادتهم المستمرة وبناء حساب صاحب كتاب الانواء على
عدم اعتباره لوقوعه بعد زمان النبى صلعم وكونه بمنزلة ساير التغيرات
الواقعة فى السنن والآداب المعروفة فى زمانه فان ما بين تاسع شباط
وعاشر ايار قريب من المدة التى اسقطها يزدجرد كما عرفت فتامل
ورابعاً ان ما استدل اولاً على ما اختاره من التفاسير الستة وهو كونه
يوم نزول الشمس برج الحمل بانه اعرف بين الناس الى آخره دعوى بين

البطلان عند اهل الخبرة بالحساب والتواريخ فان كون نيروز الفرس
دايراً في الفصول سيما من زمان النبي صلعم الى زمان ملكشاه امر لم
يسمع خلافه من احد منهم بل صرح في شروح التذكرة وغيرها بان الروم
والفرس كانوا لم يلاحظوا في سنيهم موضع الشمس وان جعل
الاعتدال الربيعي مبدأ السنة مخصوص بالتاريخ الملكي ولا يوافقه
شيء من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مناطاً
للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة
سنة وان ما ذكر من انصراف اللفظ عند فقدان العرف الشرعي الى
لغة العرب مسلم ولكن اين اطلاق لفظ النيروز عند العرب على
اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض اهل اللغة فسره على
طبق ما في الرواية باول سنة الفرس اعتماداً على الشهرة وبعضهم
كابي الفضل احمد بن محمد الميداني النيسابوري صاحب جامع الامثال
وهو من اقدمهم واتقنهم لم يكتف به بل صرح في كتابه المسمى بالسامي
في الاسامي بعد ذكر اسامي شهور الفرس وايامهم المشهورة بترجمة
النيروز بنخست روز از فروردين ماه ثم لو اغمضنا عن مثل تلك
الحقيقة والتجانا عن حمله على العرف فلا شك لمن تتبع من مظانه

ان

ان العرف فيه لم يكن متعدداً في زمان الخطاب بل انما تجدد بعده
بدهور طويلة فسمى ملكشاه يوم نزول الشمس برج الحمل بالنوروز
السلطاني وخوارزمشاه يوم نزولها الدرجة التاسع عشر منه
وهو شرفها عند المنجمين بالنوروز الخوارزمشاهي وآخر يوماً آخر
بالنوروز المعتضدي وهكذا وانكار الحدوث في الاول وانهما بل دعوى
التقدم على الاسلام والاغماض عن تقييده تارة بالسلطاني وتارة
بالجلالي وتارة بالملكي نسبة الى كل من القاب السلطان جلال الدين
ملكشاه كما هو مضبوط في الدفاتر والتقاويم ومحفوظ في مدونات
اهل الهيئة والتنجيم مما يقضى منه العجب فان قلت لعل دعوى التقدم
على الاسلام مبنية على ما اشتهر من ان مبدأ تاريخهم في عهد جمشيد او غيره
كان موافقاً لاول الحمل وانتقاله منه ودورانه في الفصول انما هو بسبب
الكبايس والاسقاطات التي مر ذكرها قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذي
قريحة مستقيمة ان المراد بنيروزهم يوم متجدد في كل سنة يعتبر وناولها
لا ما لا يتفق وقوعه الا نادراً كما يلزم من التزام مطابقته لاول الحمل
فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات اما اول الحمل مطلقاً واما اول
فروردينهم مطلقاً واما اول فروردينهم المطابق لاول الحمل والثالث

قال ابن ادريس في السراير فاما نيروز المعتضد الذي ذكره النيروز المعتضدي فانه اليوم الحادي عشر من حزيران وذلك ان اهل السواد والمزارعين شكوا اليه امر الخراج وانه يفتتح قبل اخذ الغلة وحصادها وارتفاعها فيستدينون عليها فيجحف ذلك بالناس والرعية منه

جمعنا

ساقط بانه لا يتفق الا فى مدة مديدة ومعلوم ان المراد به ما يتجدد فى كل
سنة والثانى ايضا ساقط من جهة الحساب فانا اذا احصينا الايام
من فروردينهم المضبوط فى تقاويم زماننا الى ثامن عشر شهر ذى الحجة
من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص فى الرواية انه كان مطابقا
لنيروزهم فقسمنا على ايام سنتهم الخالية من الكبايس من زمان
النبى صلعم الى زماننا وهو ثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون
او ثلث وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور
بمثل هذه الايام واذا سقط الاحتمالان تعين الاحتمال الاول
هو المط مع انه مؤيد ايضا بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور
كان قريبا من اول الحمل بيوم او يومين على احتمال المطابقة ايضا
بنحو من المسامحة قلنا سقوط الثانى ممنوع والبيان الحسابى
المذكور مبنى على غفلة او تغافل عن الاسقاط اليزدجردى الواقع
فى السنة الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط
المذكور فى الحساب لظهر ان مطابقة فروردينهم اليزدجردى المضبوط
فى التقاويم لما بعد التاريخ المذكور لا ينافى ان يكون التاريخ
المذكور ايضا مطابقا لفروردينهم المتداول قبل يزدجرد فان جلوس

يزدجرد

كفيه يوم الثلثا ومع الغدير
تحققه ان يوم الخميس
كان مطابقا للاثنين يدل على كون
المدة المذكورة اثنين وتسعين او ما اثنا
وتسعين وتعيين قدره الواقعى
ينفع فيما يجيء عن قريب فانتظر
منه

التفاوت بيوم مبنى على حساب
ابن ضدون شبعه وبيومين على
مقتضى بعض الارصاد المعتبرة
والمطابقة المفروضة على بعض
الارصاد الاول منه

يزدجرد كان فى يوم الثلثاء الثانى والعشرين من شهر ربيع الاول
من السنة الحادية عشر كما مر وتفاوت التاريخين موافق للمدة
المذكورة فتبين ان الحساب لو جعل دليلا على كون المراد به اول
فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله دليلا على اول الحمل
للتفاوت بيوم او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا
مطابقته ايضا لكان غاية الامر ان يكون فى يوم الغدير اتفق الامر
ان الغير المتفقين الا فى مدة مديدة فلا يفيد المط على ان مطابقة
يوم الغدير للنيروز باى معنى كان لا ينفع فى المط بدون مطابقة
ساير الايام المذكورة فى الروايتين موافقتها له وسيتضح عن قريب
استحالة مطابقتها لاول الحمل دون فروردين وخامسا ان ما
ذكره ههنا بقوله ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الخ قياس
مع فارق فى كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى
برج الحمل ليس كوصولها الى نصف النهار وامثاله المعلوم بالحس و
العيان بل محتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه لاكثر مهرة
فن الهيئة والحساب فضلا عن غيرهم وكفى بذلك عدم توافق
رصدين فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد المتأخرين

المبنى عليه اكثر التقاويم فى زماننا تقدم على ما يقتضيه رصد ارخس باايام
وعما يقتضيه رصد بطليوس باقل منها وموضعها عما يقتضيه رصد
المحقق الطوسى بقليل وعما يقتضيه رصد البتانى والمغربى باكثر
فهل يجوز من له ادنى معرفة بعادة الشرع فى التكليفات ان تكون
معرفة النيروز تكليفين بتتبع اراء هولاء ثم التميز بين الحق والباطل
منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض واختيار ما شئنا
منها او الاتكال على ما اشتهر فى زماننا سيما مع علمنا بانه غير مشهور بل
غير مذكور اصلا فى زمان النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولهذا ما وقع
فى احكام الشريعة من امثاله ككراهة النكاح والسفر فى زمان كون القمر فى
العقرب حمله المحققون على زمان كونه فى صورتها المعلوم لاكثر عوام
المكلفين لا فى برجها المحتاج الى استخراج تقويمه فعلى هذا يكون المناسب
لعادة الشرع وحكمته التفسير الاول من التفسيرات المذكورة لخلوه عن
الكلفة وغنائه عن الاحتياج الى الارصاد وتيسر حسابه على عامة
المكلفين وسادسًا ان ما ذكره من مناسبة كون الشمس خلقت فى
الشرطين على ما نقله من صاحب كتاب الانواء على تقدير حجية المنقول عنه
لا يفيد الا كونها حين الخلقة فى اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان

فان قيل يطلق اسامى نجوم المنازل على الحصص الثمانية والعشرين للمنطقة ايضا قلنا ذلك اصطلاح جديد لبعض اهل الهيئة والنجوم وظاهر ان المراد على قياس الربيع بين العرب هنا هو المعروف منذ قديم الايام

[illegible]

من

من راسها يعدان منزلا من منازل القمر فلو كان ذلك مناسبًا لاعظام اليوم
الذى غارت الشمس فيه الى هذا الوضع لكان ينبغى اعظام يوم كونها
فيهما وهو فى زمان النبى صلى الله عليه وآله كان فى اواسط برج الحمل وفى زماننا انتقل
الى اواخره بناء على حركة الثوابت ومنها كواكب الصور فى كل سبعين
سنة درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد وبهذا ظهر حال ما ذكره من
مناسبة ما قيل من ان ابتداء خلق العالم فى شهر نيسان لعدم مطابقة
شىء من ايام شهر نيسان من زمان النبى صلى الله عليه وآله الى زماننا لاول الحمل الذى
هو المطلوب اثباته فتامل اولا فى حاصل قوله ولا شك ان نيسان يدخل
والشمس فى الحمل ثم فيما اتبعه تفريعًا عليه بقوله واذا كان الخ فتحير
واعتبر وسابعًا ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل فى التاسع عشر الخ
فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب على تقدير مطابقته بحسب الحساب
ايضا فضلا عن المخالفة وثامنًا ان ما ذكره من كون صب الماء مسنون
فى ذلك اليوم او فى اول الحمل لا الجدى لو ساغ مثله فى اثبات مناط
الاحكام الشرعية لكان مويد العاشر ايار لا لاول الحمل فانه اوفق لذلك
من كل من الجدى والحمل لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين وكونه اقرب
الى اليوم الموسوم فى زماننا بآب پاشان هذا اذا كان المراد بصب

الماء في الرواية رشه على طريق الرسم الجاري في بعض البلاد ولكن يظهر من
ذكر ابن ابي جمهور الاحساوي هذه الرواية في كتابه المسمى بغوالي اللئالي
في باب الاغتسال ان حمل سنة صب الماء فيها على استحباب الغسل في
النيروز وذلك ليس ببعيد فتأمل وتاسعًا ان ما ذكره من ان طلوع
الشمس فيه كما في الرواية مناسب لاول الحمل بناء على مناسبة خلقها
في الشرطين مبني كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ما قدمناه
من حديث الرضا عليه السلم يدل على ان اول خلق الشمس في موضع شرفها
وهو الدرجة التاسع عشر من الحمل ولا يبعد ان يكون الشرطان ايضًا
ح في تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره صاحب كتاب الانواء مخالفًا
للحديث المذكور فيكونان متفقين في عدم مطابقتهما لاول الحمل
كما هو المطلوب ثم ان خلق الشمس غير طلوعها فلما كانت حين خلقها
في وسط السماء كما في الحديث المذكور فالظاهر انه اشار عليه السلم بهيهنا
الى موافقة اليوم التالي لخلقها للنيروز لا يوم خلقها فتدبر و
عاشرًا ان ما ذكره من مناسبة ما في الرواية من خلق زهرة الارض
فيه لاول الحمل دون الجدي غير ظاهر اذ للقائل ان يقول لعل مبدأ
خلقها اول الجدي وظهورها على وجه الارض بعده مع ان ذلك متفاوت

بحسب

بحسب البلاد جدًا وايضا كونه غير مناسب للجدي لا يدفع ساير التفسيرات
المذكورة للنيروز ولا يتعين بدونه المط فيجوز ان يكون زهرة الارض
وكذا خلق الشمس او طلوعها في يوم يكون موافقًا من جهة الحساب
المتداول بين الفرس في سنيهم لاول فروردينهم فجعل يدور في الفصول
على طبق دورانه فيها بالاسباب التي ذكرناها غير مرة فلو فرضناه
في اول الخلق مطابقًا لاول نزول الشمس برج الحمل ايضا لكان مثل
مطابقته لساير الاوضاع الغير المطلوبة لمواضع ساير الكواكب
فحفظ تلك المطابقة فيه غير لازم لئلا يختل به ما هو المطلوب مما
استقر بينهم الى زمان النبي صلعم واستمر بعده الى زماننا من ضوابط
حساب السنين فان قلت رعاية الكبيسة كما نقل عن الفرس دالة
على ان مقصودا قدميهم منها لمحافظة وضع معين للشمس بالنسبة
الى مبدأ سنيهم في الجملة فالمظنون انهم كانوا عينوا لذلك اول الربيع
كما قيل لظهور امتيازه عن غيره بالحس واعتدال الهواء وقوة النشو والنماء
في معظم المعمورة فبمحض حدوث دورانه في الفصول بسبب تجدد الرسوم
الاصطلاحية كيف يسقط مقصودهم الاصلي عن درجة الاعتبار
بالكلية وصار المعتبر مقتضى ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة قلنا

سلمنا قصدهم بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا
مع ان ما يحصل من ضبط كبيستهم في مائة وعشرين سنة يحصل
بدونها ايضا في مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة في مثلها
مشكل ومع ان الروم ايضا مشاركون لهم في رعاية الكبيسة بل
اضبط منهم فيها بدون التعيين المذكور ولكن نعلم ان المصالح تتغير
بتغير الازمنة والطبايع والعادات فلعل الباعث لهم على الاتفاق
على خلاف ما سبق من بعضهم عروض مصلحة اهم منه لهم والباعث
للاعتبار بمقتضى مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى
خفية محجوبة عن عقولنا فنحن الآن مكلفون في الاحكام
بتتبع آثار الصادقين من ظواهر ما نقل الينا عنهم والاحتياط عن
الوقوع في متابعة آرائنا بامثال تلك الاستحسانات فافهم فتبين
بما ادرجناه في تلك العشرة الكاملة ان المراد بنيروز الفرس لا بد ان
يكون اول سنتهم الذي هو اول فروردينهم بلا خلاف وانه داير في الفصول
من قديم الايام باسباب شتى وخصوصا من زمان النبي صلعم بسبب
اهمال معاصريه منهم في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه الى الآن
فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض تفاوت

فيه قط وان يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له
فان اعتبر بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من
سنتهم وتجديد فروردينهم في التاريخ المذكور كما هو الظاهر بناء على
انه على طبق رسمهم المتداول بينهم وان النيروز مبني على مقتضى رسمهم
يكون النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبطه المنجمون في التقاويم من اول
فروردينهم في كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين
والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر شعبان وموافق
للثامن والعشرين من ايلول الروم والثالث والعشرين من مهرماه
الجلالي وان لم يعتبر بالاسقاط اليزدجردي بناء على انه وقع بعد زمان
النبي صلعم واكمال الدين وان مثل ذلك في حكم المبتدعات الغير المعتبرة
في الشرع يكون النيروز المذكور قبل فروردينهم المضبوط عند
المنجمين بقدر الايام الساقطة وعلى كل من الاحتمالين يتقدم في
كل اربع سنين بيوم على اليوم المطابق له من ايام شهور الروم
وفي كل اربع او خمس سنين بيوم على ما كان مطابقا له من ايام
الشهور الجلالية ويتأخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا و
بعشرة ايام في سني كبايس العرب عما كان موافقا له من ايام الشهور

وايضا يتاخر في كل سنة بيوم عما كان مطابقا له من ايام الاسبوع
دائما فظهر من هذا التصوير ان ما اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم
انتقال الخلافة الصورية ايضا الى امير المؤمنين عم بعد قتل
عثمان كمطابقته ليوم الغدير ان كان مستندا الى النص كما قيل
يؤيد الاحتمال الاول فان كلا من الواقعتين كان في اواخر شهر
ذي الحجة الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق
مثل ذلك بدون اسقاط الى نيف وثلثين سنة فالنص على
كون كل من اليومين مطابقا للنيروز هو في حكم النص على اعتبار
الاسقاط المذكور وايضا ثبوت الواقعتين المذكورتين في
النيروز من اوضح الدلايل على بطلان كون المراد به يوم نزول
الشمس برج الحمل فان اتفاق نيروزين بهذا المعنى في شهر
من الشهور العربية بفاصلة المدة المذكورة غير ممكن قطعا فمن
استدل بثبوت الواقعتين المذكورتين في النيروز على كون المراد
به الاعتدال الربيعي فقد جعل ما يدل صريحا على بطلان شيء دليلا
على صحته ومن اعجب الغفلات في هذا المقام عدم التفات
احد الى ما هو موضع الاشكال في الروايتين فضلا عن حله و

الاظ

دفع اشكال عظيم عن روايتي النيروز

تقرير

تقرير الاشكال ان وقوع النيروز باي تفسير كان في التواريخ الماضية
المذكورة في الروايتين المضبوطة عند المورخين سنة وشهرا
ويوما كيوم المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير ممكن لعدم جواز اجتماع
اثنين منها في ذلك فضلا عن الجميع لان المبعث كان قبل الهجرة بقريب
من ثلثة عشر سنة وفتح مكة في السنة الثانية من الهجرة ونص الغدير
في العاشرة منها فكان وضع الاول بالنسبة الى كل من الاخرين
يقتضي ان يكون الفاصلة بين النيروزين الواقعين فيهما
بحسب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر ووضع احد الاخرين
بالنسبة الى الاخر يقتضي ان يكون الفاصلة اقل من شهر مع ان
الاول كان في اواخر رجب والثاني في اواخر شهر رمضان والثالث
في اواخر شهر رمضان والثالث في اواخر ذي الحجة والوجه في حل
هذا الاشكال ان يقال من السنة التاسعة عشر من مبعثه صلى الله عليه واله التي
وقع فيها قتل برويز من ملوك العجم الى اخر زمانه صلى الله عليه واله
اتفق جلوس ثلثة من ملوك العجم هم شيرويه واردشير وتوران
دخت وكان الاولان قبل فتح مكة والاخر بعده فيمكن اسقاط كل
منهم برهة مما مضى من السنة عند جلوسه كما هو عادتهم المستمرة

فان قيل تاريخ فتح نهروان وقتال ذي
الثدية ايضا مضبوط في مناقب
ابن شهر آشوب تاسع صفر سنة
سبع وثلثين ولا يوافق اول فروردين
زوردينهم لكونه في السنة المذكورة
قبله في اواسط المحرم او بعده في
اواسط شوال على اختلاف
الاعتبارين فيه كما مر ولا اول
الربيع لكونه فيها بعده في اواخر
الشوال ولا يجري فيه التوجيه المذكور
لساير التواريخ فانه كان بعد انقراض
ملوك العجم قلنا سنة الفتح
المذكور مضبوطة عند جمهور المورخين
بما ذكر او بثمان وثلثين واما شهره
ويومه فهم ساكتون عنهما فلا
اعتماد في ذلك على نقل واحد
منهم منه

نكان ذلک منشا لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل بل دلايل اخر
مستنبطة من الروايتين المذكورتين على بطلان كون المراد باليوم
المعتبر شرعا هو الاعتدال الربيعي فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ
المذكورة فيهما اصلا وكذا حال ساير ما مر من تفاسيره سوى اول
فروردين فتعين ان المراد به اول فروردين كما هو المطلوب
بالله التوفيق **الفايدة الثالثة** ان يوم مولد نبينا صلعم باتفاق
الخواص والعوام من الايام المشرفة المعظمة وورد عن ائمتنا
عليهم السلام فيه استحباب الغسل والصيام والتصدق ولا
خلاف في كون ذلک اليوم من ايام شهر ربيع الاول في عام الفيل
قبل الهجرة بثلث وخمسين سنة وانما الخلاف في انه اي يوم
من الشهر المذكور ولكن علماء الامامية رضوان الله عليهم
متفقون على كونه غير خارج من الثاني عشر والسابع عشر والاول
مطابق لما ذكره ثقة الاسلام نور الله مرقده في الكافي بقوله
ولد النبي صلعم لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول في عام
الفيل يوم الجمعة مع الزوال وروى ايضا عند طلوع الفجر قبل ان
يبعث باربعين سنة انتهى والثاني موافق لما نقله الشيخ

تحقيق مولد النبي صلعم بطريق لم يسبقنا اليه احد

المفيد

المفيد عطر الله مضجعه في المقنعة بقوله ولد بمكة يوم الجمعة السابع
عشر من شهر ربيع الاول في عام الفيل وصدع بالرسالة في يوم
السابع والعشرين من رجب وله يومئذ اربعون سنة انتهى و
لما كان رئيس الطائفة قدس سره تبع في ذلک استاده المفيد ومصباحه
هو المدار عليه بين الشيعة في النوافل والادعية شاع العمل بالقول
الثاني المذكور فيه في اكثر بلاد العجم ولكن العمل بالاول مستمر من قديم
الايام في مكة والمدينة مولده ومهاجره صلى الله عليه وآله وبالجملة التامل
في هذا المبحث من المهمات الدينية لبناء صحة العبادات المذكورة
على تعيينه وقد كتبنا سابقا رسالة مفصلة لتحقيق هذا المطلب من
المدارك التي لم يسبقنا اليه احد فاقمنا فيها حجة بل حججا واضحة على
صحة ما ذكره ثقة الاسلام قدس سره ملخصها ان الشيخين القدوتين
لساير العلماء الامامية رحمهم الله في ذلک متفقان على كون مولده
صلعم يوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سيما اذا لم يكن في الطائفة المحقة
مخالف له مع انضمام ساير الاتفاقيات حاكم في هذه المنازعة
للمختلف فيها بيانه اولا ان وفاته صلعم كان في يوم الاثنين باتفاق
هذين القدوتين بل باتفاق جميع الشيعة بل جميع الامة وكان اما

لليلتين بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة او في الثاني عشر من
شهر ربيع الاول كما في الكافي وعلى كل تقدير يكون لا محالة غرة ربيع
الاول في السنة الحادية عشر من هجرته الموافقة لوفاته صلى الله
عليه وآله مطابقة ليوم الخميس ويلزم منه بالبرهان الحسابي ان
يكون غرة ربيع الاول في سنة المولد يوم الاثنين او يوم الثلثا
اذ بين غرتي هذين الربيعين ثلث وستون سنة قمرية بلا زيادة
والنقصان لعدم الخلاف في مدة عمره صلى الله عليه وآله ثلث وعشرون او اربع
وعشرون منها ذات كبيسة والباقية خالية عنها كما يدل عليه
الضوابط السابقة وبعد طرح الاسبوعات التامة من كل سنة
يبقى من ذات الكبائس خمسة ايام ومن غيرها اربعة ايام وهذا ظاهر
فيجتمع من بقايا اسبوعات تلك السنين مائتان وخمسة وسبعون
او ستة وسبعون يوما والباقي منها بعد طرح سبعة سبعة
اثنان او ثلثة فيلزم من ذلك ان تكون غرة ربيع المولد يوما
من الاسبوع مقدما على يوم غرة ربيع الوفات باثنين او ثلثة
وكان هذا يوم الخميس فكان ذلك يوم الاثنين او الثلثا كما ذكرنا
وكونه يوم الثلثا ساقط بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثاني

عشر

عشر ولا السابع عشر على تقديره ليوم الجمعة فيتعين يوم الاثنين
فيصادف الثاني عشر دون السابع عشر وهو المط وثانيا ان وفاة
العسكري وانتقال الامر الى صاحب الزمان صلوات الله عليهما باتفاق
هذين القدوتين كما يظهر من الكافي وارشاد المفيد كان في يوم الجمعة
ثامن شهر ربيع الاول سنة ستين ومائتين من الهجرة فكانت غرة الشهر
المذكور ايضا يوم الجمعة وما بين غرة هذا الربيع وربيع المولد ثلثمائة و
اثنا عشرة سنة كاملة فيظهر من الحساب الذي مر تقريره ان بقايا
اسبوعات تلك السنين اربعة او خمسة ايام فتكون غرة ربيع المولد
مقدما على الجمعة بمثلها فيكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثاني
ساقط بالاتفاق والاول مستلزم للمط وثالثا ان غرة محرم الحرام
لسنة الهجرة مضبوطة عند اهل الهيئة والحساب بانها كانت يوم الخميس
بحسب الحساب ويوم الجمعة باعتبار رؤية الهلال كما هو مذكور في
التحفة والزيج الجديد وكذا غرة رجب المرجب سنة المبعث مضبوطة
بانها كانت يوم الاثنين كما يظهر مما رواه الشيخ في المصباح من ان المبعث
كان في يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد من هذين الضبطين
ايضا دليلان آخران على هذا المط ورابعا ان غرة ربيع الاول فيما نحن فيه

من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة كانت يوم الثلثا
بلا اشتباه وقد مضى من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعون سنة
ومن المقررات الحسابية المعلومة لاهل الخبرة ان في كل مائتين وعشرة
سنين يعود وضع ايام الاسابيع مع ايام الشهور العربية الى ما
كان ففي الف وخمسين سنة يتم العود المذكور خمس مرات فيكفي
لنا النظر في تتمتها وهي تسعون سنة ثلث وثلثون منها ذات
كبيسة وسبع وخمسون بلا كبيسة وقد عرفت ان الباقي من اسبوعات
كل من الاولى خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة و
ثلثة وتسعون يوما واذا طرحناه سبعة سبعة يبقى واحد
فظهر ان يوم غرة ربيع المولد مقدم على يوم غرة ربيعنا بيوم
وهذا كان يوم الثلثا فذلك يكون يوم الاثنين وهو يستلزم
المط كما مر فان قيل ذكر الشيخ في المصباح وغيره رواية مشتملة
على تفسير المولد بالسابع عشر قلنا لكونها منافية لمقتضى
هذه الدلايل الحسابية الغير المشكوك فيها بل معارضة لما
رواه ايضا في المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت
لعدم امكان اجتماعهما على ما مر ينبغي حملها على ان لا يكون

التفسير

التفسير المذكور من كلام الامام بل من كلام بعض الرواة لازالة الابهام
عنها على حسب اعتقاده ومثل ذلك ليس بعزيز في الروايات
فان قلت في مولده صلعم اقوال اخر فكيف يتعين الثاني عشر
بمحض مساعدة الدلايل الحسابية له دون السابع عشر فلعل
تلك الدلايل وافقت لبعضها ايضا قلنا قد مر في مباحث
الاجماع اثبات حجية اجماع الامامية رضوان الله عليهم و
معلوم بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده كان يوم الجمعة
وعلى انه غير خارج عن الثاني عشر والسابع عشر فكل من الاقوال
الاخر مخالف لا اقل لاحد الاجماعين وهذا كاف لبطلانه على ان
بعضها كالقول بالثامن مخالف لكلا الاجماعين وبعضها
كالقول بالثاني وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما مناقض لقولهم
ايضا في كونه يوم الاثنين ووجه الجميع ظ مما مر فافهم ثم اذا
اتقنت هذا المسلك الذي تفطنا به لتميز متشابهات التواريخ
تبين لك الحق بمعونته في كثير مما وقع الخلاف فيه فمن ذلك ان

تحقيق هجرة النبي صلعم بحسب الشهر واليوم

الامة بعد اتفاقهم على وقوع هجرة نبينا صلى الله عليه وآله من مكة
الى المدينة في السنة الرابعة عشر من المبعث اختلفوا في شهرها

ويومها بالنسبة الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل يوم الاثنين السادس
والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين السابع والعشرين منه
وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثا ثامنه و
قيل يوم الاثنين بدون ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول بدون
ذكر يومه وقيل الرابع منه وقيل العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية
ولما عرفنا مما مر من مطابقة غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس
او الجمعة واطلعنا على ساير التواريخ المعلومة ومن جملتها
ان غرة ربيع المولد يوم الاثنين وان بينها وبين غرة ربيع الهجرة
ثلثا وخمسين سنة ووجدناها مشتملة على اسابيع تامة بلا
كسر ومستلزمة لموافقة غرتيهما يوما حصل لنا بتلك المعارف
العلم بتهافت القولين الاولين لعدم موافقة السادس و
العشرين ولا السابع والعشرين من صفر ليوم الاثنين وكذا بتهافت
القول الثالث والرابع لعدم مطابقة اول ربيع الاول للخميس ولا
الثامن منه الثلثا ثم نعلم بارتفاع احتمال الثلثا والخميس من
البين تعين يوم الاثنين موافقا للقول الخامس المروي عن ابن
عباس بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم بتعينه بطلان القولين

الاخرين

الاخرين لتنافيهما معه ثم ببطلانهما تعين اول ربيع الاول موافقا
للقول السادس المنقول عن الشيخ المفيد ره فتبين لنا ان هجرته
صلعم كانت في يوم الاثنين اول ربيع الاول والحمد لله ثم بعد مدة التحقيق
اذا نظرنا في تاريخ وصوله صلى الله عليه وآله الى المدينة واختلاف
فيه فقيل لهلال ربيع الاول وقيل لليلتين خلتا منه وقيل
لاثنتي عشرة مضت منه عرفنا بطلان القولين الاولين من طريق
العادة فتعين القول الاخير الذي ذهب اليه المفيد ره في حدائق
الرياض وقد نقل ابن الجوزي في تلقيحه عن ابن سعد انه هو المجمع عليه
ثم بتعينه عرفنا ان ما نقله ابن الجوزي عن ابن عباس وغيره وادعى
صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة الاخبار عليه من مصادفة
يوم وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا عبرة به لعدم امكان اتفاق
الاول والثاني عشر من شهر في يوم فيكون وصوله صلى الله عليه وآله
يوم الجمعة فظهر ايضا فساد ما نقله عن عروة انه مكث بقبا ثلث
ليال ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد هو ما نقله عن الزهري انه صلعم نزل في
بيت عمرو بن عوف بقباء فاقام به بضعة عشر ليلة فانه موافق
لما هو مذكور في روضة الكافي في حديث طويل مروي عن سعيد بن المسيب

تحقيق تاريخ وصوله صلعم الى المدينة

عن علي بن الحسين عليهما السلام في ذكر اسلام علي ع وموضع الحاجة
منه قوله عليه السلام حتى هاجر رسول الله ص الى المدينة وخلف عليا
عليه السلام في امور لم يكن يقوم بها احد غيره وكان خروج رسول
الله ص من مكة في اول يوم من ربيع الاول وذلك يوم الخميس من
سنة ثلث عشرة من المبعث وقدم المدينة لاثنتي عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول مع زوال الشمس فنزل بقبا فصلى الظهر ركعتين
والعصر ركعتين ثم لم يزل مقيما ينتظر عليا عليه السلام يصلي الخمس
صلوات ركعتين ركعتين وكان نازلا على عمرو بن عوف فاقام
عندهم بضعة عشر يوما يقولون له اتقيم عندنا فنتخذ لك
منزلا ومسجدا فيقول لا اني انتظر علي بن ابي طالب وقد امرته ان
يلحقني ولست مستوطنا منزلا حتى يقدم علي وما اسرعه ان شاء الله
فقدم علي عليه السلام والنبي ص في بيت عمرو بن عوف فنزل معه
ثم ان رسول الله ص لما قدم علي عليه السلام تحول من قبا الى بني سالم
بن عوف وعلي عليه السلام معه يوم الجمعة مع طلوع الشمس فخط لهم
مسجدا ونصب قبلته فصلى بهم فيه الجمعة ركعتين وخطب
خطبتين ثم راح من يومه الى المدينة على ناقته التي كان قدم عليها

دفع اشكالين عن الحديث المذكور في روضة الكافي لبيان تاريخ الهجرة

وعلى

وعلي عليه السلام معه لا يفارقه يمشي بمشيته الحديث ولا يخفى ان فيه
اشكالين احدهما في قوله وذلك يوم الخميس لما عرفت ان اول
ربيع الاول في سنة الهجرة يوم الاثنين والاخر في قوله من سنة
ثلث عشرة من المبعث لما عرفت ايضا من الاتفاق على كونه في
السنة الرابعة عشر منه ويمكن توجيه الاول بان ذلك ليس اشارة
الى اول يوم ولا الى خروج رسول الله ص كما يتبادر الى الاذهان
بل الى التخليف المذكور قبلهما ولعل هذا اقرب الى ذلك اللفظ لكنه
ابعد معنى لما نقل انه ص توقف بعد خروجه من مكة في الغار المشهور
ثلثة ايام وكان علي عليه السلام يصل اليه سرا فالظاهر ان تخليفه فيما
اوصى اليه من اموره كان عند ارتحاله عنه فتدبر وتوجيه الثاني
بان الاتفاق على كونها في الرابعة عشر مبني على ان المبعث كان في
رجب ومبدأ السنة عند العرب هو المحرم فما بعد المحرم الى رجب من
جملة السنة الثالثة عشر من المبعث وان كان معدودا عندهم
من الرابعة عشر باعتبار مبدأ السنة فهما متوافقان معنى و
المخالفة انما هي في اللفظ فقط فتامل ومن ذلك اختلاف القوم
بعد اتفاقهم على وقوع نص غدير خم في ثامن عشر ذي الحجة من السنة

كون خروجه ص عن الغار متوجها
الى المدينة ليلة الرابعة من ربيع
الاول مذكور في المصباح
منه

تحقيق يوم الغدير من
الايام الاسبوع

العاشرة الهجرية اختلفوا في خصوص يوم الاسبوع فنقل عن ابن
مردويه وعن اخطب الخطباء في كتاب المناقب مرويا عن ابي سعيد
الخدري انه كان يوم الخميس وقال بعض من الشيعة انه كان يوم الجمعة
ومانقل في حبيب السير من اتفاق المورخين على ان يوم عرفة في حجة
الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتض للقول منهم بكونه يوم الاحد
وكذا ما يتوهم مما في كتاب الحجة من الكافي في اثناء رواية ابي الجارود
عن ابي جعفر عم حيث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة و
الصوم والحج ثم نزلت الولاية وانما اتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة
انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه توهما
لانه لا يصح ان يكون المراد بلفظ عرفة هيهنا يوم عرفة لمكان
الباء ولا الموقف لان اسمه عرفات واطلاق عرفة عليه لتسميته
مولد كما في الصحاح والقاموس فانها مستعملة فيه في كثير من روايات
كتاب الحج من الكافي والفقيه بل لتظافر الروايات من اهل البيت
عليهم السلم بان نزولها ما بين مكة والمدينة بعد الانصراف من حجة
الوداع موافقا لما نقل في مجمع البيان عن الربيع بن انس انها قبل
وصوله الى غدير خم كما روي في تفسير علي بن ابرهيم عن ابي جعفر عم

واما

قال ابن ادريس في السرائر يوم [illegible] ... الغدير نصب فيه رسول الله ... امير المؤمنين ... والانصار ... [illegible]

واما بعده كما روي في مجمع البيان وغيره عن ابي جعفر وابي عبد الله عم
موافقا لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري ووجه الجمع حمل
النزول في الاول على تمهيد ما ينزل وفي الثاني على اقامته ما نزل بالتبليغ
فلو كان هذا اللفظ هيهنا من كلام الامام عليه السلم لاحتمل ان يكون
عرفة بالضم اذ هي كما في القاموس اسم لثلثة عشر موضعا فلا بعد
ان يكون احدها قريبا من غدير خم هذا ولكن التحقيق ان ليس شيء
من هذه الايام الثلثة موافقا للتواريخ المضبوطة المعلومة
مع اختلافها بالنسبة اليه قربا وبعدا فان اقربها منه غرة صفر
من السنة الحادية عشر من الهجرة سنة وفات النبي صلى الله عليه وآله كما ظهر
تمام كانت مطابقة للثلثا ولو كانت غرة المحرم فيها موافقة
للاحد والاثنين فكانت غرة ذي الحجة من السنة السابقة العاشرة
من الهجرة غير خارجة عن الجمعة والسبت والاحد فكان الثامن عشر
منه لا يخرج من الاثنين والثلثا والاربعا وان ابعدها عنه غرة ذي
الحجة من سنة سبع وثمانين والف قبيل ما نحن فيه من الزمان وهي كانت
يوم الخميس بحسب الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه وغرة ذي الحجة
من السنة العاشرة مقدمة عليها بالف وسبع وسبعين سنة تامة

اشارة الى ... يكون بعبارة وانما ما نقله عن كلام بعض الرواة فلا بعد ان يكون ... الموقف ويكون مبنيا على الغلط والتركيب بين ما ثبت للخاصة من ان الآية نزلت في الولاية و بين ما اشتهر بين العامة من ان نزولها كان عشية الجمعة يوم عرفة ... [illegible]

فبطريق الحساب الذي مرّ بيانه يكون الباقي منها بعد طرح اسبوعاتها ستة
فتكون مطابقة للجمعة فكان ثامن عشره مصادفا اليوم الاثنين
فيدلّ كل من هذين التاريخين المعلومين على خلاف كلٍّ من الاقوال
الثلثة ويدلّ جميعا على تعيين رابع هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا
ما ضبطه ابن الجوزي في التلقيح من ان قتل عثمان كان في يوم الجمعة لثمان
عشرة خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين فان ما بينهما خمس وعشرون
سنة كاملة والباقي بعد طرح اسبوعاتها اربعة فاذا كان هذا يوم
الجمعة فكان ذلك مقدما عليه باربعة ايام فكان يوم الاثنين ويوافقه
ايضا ما ضبطه الطبري في تاريخه من اول جمعة صلى علي عليه السلام بالناس
وخطب بهم بعد قتل عثمان كان مطابقا للخامس والعشرين من ذي الحجة
كما لا يخفى فان قلت الصدوق ره في باب وجوب الجمعة وفضلها من كتاب
من لا يحضره الفقيه قال وروي انه ما طلعت الشمس في يوم افضل من
يوم الجمعة وكان اليوم الذي نصب فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين
ع بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابه ره في هذا الكتاب
ان يذكر ما لم يعتمد عليه من الروايات بهذا السياق وثانيا ان قوله
وكان اليوم الذي الخ يجوز ان يكون من عبارة الراوي او من عبارته

تاويل ما في الحديث المذكور في الفقيه في يوم الغدير

على

على طبق طريقته في هذا الكتاب من ادراج كلامه كثيرا بين الاحاديث
بدون علامة فاصلة بينهما ويؤيده ان مثل صدر هذا الحديث مروي
في التهذيب والكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام بدون هذه
التتمة وفي الكافي ايضا عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه
عن ابي جعفر او ابي عبد الله عليهما السلام مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس
بيوم افضل من يوم الجمعة وان كلام الطير فيه اذا التقى بعضها بعضا
سلام سلام يوم صالح الحديث وثالثا انه يمكن ان يوجه فيحمل اليوم
الذي نصب فيه على اليوم الذي نزل فيه الامر بالنصب المذكور او على
اليوم المقدر فيه ذلك وهو يوم الميثاق ويقال افاد عليه السلام احد
هذين المعنيين بلفظ آخر فنقله بعض الرواة بهذا اللفظ على طبق
وهمه فيطابق على الاول ما مر من رواية ابي الجارود وعلى الثاني ما روي
في الباب المذكور في الكافي والتهذيب عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال قال
له رجل كيف سميت الجمعة قال ان الله عز وجل جمع فيها خلقه
لولاية محمد صلى الله عليه وآله ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة
لجمعه فيه خلقه الحديث فتامل ومن ذلك انهم بعد اتفاقهم على وقوع
الواقعة العظمى بكربلا في العاشر من المحرم سنة احدى وستين من

تحقيق يوم العاشورا

الهجرة اختلفوا في يومه الاسبوعي فقيل كان يوم الجمعة وقيل
يوم السبت وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ
المضبوطة المعلومة لا توافق شيئا منها فان اقربها اليها يوم
الغدير في السنة العاشرة وكونها مطابقة للاثنين على ما مر مستلزم
لعدم خروج غرة المحرم في الحادية عشر عن السبت والاحد وما
بين المحرمين خمسون سنة تامة والباقي من اسبوعاتها
واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة الكبائس لو فرضنا
مثلا مبدأ الخميس المذكور مطابقا لخامس الثلثين المعتبر فيها
الكبائس الاحد عشرة كما لا يخفى فيلزم ان يكون غرة المحرم في
سنة احد وستين مؤخرة عن السبت او الاحد بواحد او
اثنين فيكون موافقا للاحد او الاثنين او الثلثا فعاشره
لا يخرج عن الثلثا والاربعا والخميس وابعد التواريخ المذكورة
عنها غرة المحرم فيها لكن فيه من السنة الثامنة والثمانين بعد
الالف فهم كما ثبت في الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه كانت
يوم الجمعة ما بين ذينك المحرمين الف وسبع وعشرين سنة فاذا
اسقطنا عنها ثمانمائة واربعين اربع دورات تامة كل منها

مائتان

مائتان وعشرة سنين على ما مر وجهه يبقى مائة وسبع وثمانون
سنة والباقي من اسبوعاتها خمسة مع احتمال الاربعة ايضا من
جهة نقصان الكبائس ولو فرضنا مثلا مبدأ المدة المذكورة
مطابقا للثالث الثلثين المذكور فيلزم ان يكون غرة ذلك المحرم
مقدمة على محرم سنتنا بخمسة او اربعة فكانت يوم الاحد او
الاثنين فعاشره لا يخرج عن الثلثا والاربعاء وساير التواريخ
المعلومة ايضا دالة على مثل ما دل عليه هذان التاريخان من حال
الاقوال المذكورة بالنسبة الى الضوابط الحسابية فان قلت القول
الاخير مضبوط في الكافي والثاني في ارشاد المفيد على التعيين
والثالثة في مقنعته على الترديد وبالجملة القدر المشترك بينهما هو ما
اتفق عليه الشيخان الجليلان قلنا اتفاقهما بل نقل كل منهما مقبول
مالم يظهر في خلافه مالا يعتريه الشك والشبهة واما مع ذلك فالعذر
واضح وباب التاويل مفتوح والله اعلم بحقايق الامور ومن ذلك
ان ابن ادريس ره في سرايره بعد ذكر فضيلة ايام ذي الحجة وما وقع
فيها قال وفي اليوم السادس والعشرين منه سنة ثلث وعشرين من
الهجرة طعن عمر بن الخطاب فينبغي للانسان ان يصوم هذه الايام

فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلبس على بعض اصحابنا يوم قبض
عمر بن الخطاب فيظن انه اليوم التاسع من ربيع الاول وهذا خطأ
من قائله باجماع اهل التواريخ والسير وقد حقق ذلك شيخنا المفيد
في كتاب التواريخ وذهب الى ما قلناه انتهى ثم ان صاحب كتاب
انيس العابدين على طبق الكفعمي في ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال
تاسعه روى فيه صاحب مسار الشيعة ان من انفق شيئا غفر
له ويستحب فيه اطعام الاخوان وتطييبهم والتوسعة في النفقة
ولبس الجديد والشكر والعبادة وهو يوم نفي الهموم وروي انه ليس فيه
صوم وجمهور الشيعة يزعمون ان فيه قتل عمر بن الخطاب وليس
بصحيح ثم ذكر مضمون السرائر وكتاب التواريخ ثم قال وانما قتل عمر يوم
الاثنين لاربع ليال بقين من ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة
نص على ذلك صاحب الغرة وصاحب المعجم وصاحب الطبقات
وصاحب كتاب مسار الشيعة وابن طاوس بل الاجماع حاصل من
الشيعة والسنة على ذلك انتهى وفيه ان اليوم المذكور من ذي الحجة من
السنة المذكورة لا يمكن كونه موافقا ليوم الاثنين بل الضوابط الحسابية
على ما مر تدل على انه غير خارج عن الثلثا والاربعا فالقول بهما

مشتمل

مشتمل على التهافت **الفايدة الرابعة** ان في كتاب الصوم من الكافي
عن السياري قال كتب محمد بن الفرج الى العسكري عليه السلم يسأله عما
روي في الحساب في الصوم عن آبائك في عدد خمسة ايام بين اول
السنة الماضية والسنة التي تاتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع سنين
خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وما سوى
ذلك فانما هو خمسة قال السياري وهذه من جهة الكبيسة قال
وقد حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة
ثمان وثلثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان يعمل عليه انما هو
لمن يعرف السنين ومن يعلم متى سنة الكبيسة ثم تصح له هلال شهر رمضان
اول ليلة فاذا صح له الهلال لليلته وعرف السنين صح له ذلك ان شاء
الله انتهى المراد بالعسكري هنا هو علي بن محمد الهادي عليه السلم بدلالة
التاريخ وهذا الكلام مشتمل على اربع مراتب الاولى سؤال محمد بن الفرج
الثانية جواب الامام ع الثالثة توضيح السياري الرابعة تحقيق ثقة
بتبيين رواية السياري الاسلام قدس سره وتبيين المرام في هذه المراتب يحتاج الى تمهيد مقدمة
الدالة على جواز بناء صوم ان سني الكبايس الاحد عشرة المشتمل عليها كل ثلثين سنة مرتبة
رمضان على الحساب في عرف اهل الحساب على ترتيب خاص كما مر فكل واحدة من ثلث منها

انما هو بعد مضي واحدة من غيرها وكل من الباقية بعد اثنتين فيترتب
على ما رتبوه امران عدم توالي سنتين من ذوات الكبايس وعدم
توالي ثلث سنين من غيرها قط والوجه في الترتيب المذكور اصطلاحهم
على اعتبار الكسر الزايد على الايام الصحيحة للسنة عند بلوغه نصف
يوم او اكثر يوما تاما في آخر السنة واستينافه في السنة الاخرى بعده
سواء وافق مبدا الشهر بحسب امكان روية الهلال ام لا فلم يراعوا
في حسابهم الاهلة اصلا ولما جعلت الاهلة في الشريعة القويمة
مواقيت للصوم والحج وغيرها صار لا محالة اعتبار الشارع لمبادي
السنين مغايرا لاعتبارهم فربما كان مبدا ما اعتبر من الشهور
راس السنة كشهر رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب يوم
السبت مثلا وبحسب روية الهلال يوم الاحد فكان السبت شرعا
ملحقا بالسنة الماضية وعرفا بالآتية فكانت الماضية سنة
الكبيسة شرعا لا عرفا والآتية على خلافها وهذا الاعتبار بين اهل
الشرع وان لم يقدح في عدم جواز توالي سنتين من ذوات الكبايس
ولكن يقدح في عدم جواز توالي ثلث سنين من غيرها وتصويره انا اذا
فرضنا وقوع ما يعبر عنه المنجمون بخروج الشعاع في مبدا شهر

وفرق بين الكبيسة المصطلحة بين اهل الحساب والكبيسة المعتبرة شرعا ه

من

من سنة مقدما على ليلة السبت بقدر ساعة وست وثلثين دقيقة
مثلا لكان اللازم من قدر السنة القمرية وقوعه في مبادي الشهر من
السنة الثانية بعد غروب ليلة الاربعاء بسبع ساعات واثنتي عشرة
دقيقة ومن السنة الثالثة قبل غروب ليلة الاثنين بثماني ساعات
ومن الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة ومن الخامسة
بعد غروب ليلة الثلثا بتسع ساعات وست وثلثين دقيقة فيمكن عدم
روية الهلال الاول ليلة السبت من دون مانع ظاهر لاقتضاء بعض
اوضاع القمر بالنسبة الى الشمس من جهة العرض او غيره كما لا يخفى على اهل
الخبرة والتجربة فيلحق السبت شرعا بالسنة السابقة عليه فهي سنة
الكبيسة ويتعين الاحد لمبداية هذه السنة ثم يتعين الخميس لمبداية
ثانيتها والاثنين لثالثتها قطعا ثم يحتمل تعين الجمعة لرابعتها لامكان
الروية في ليلتها باقتضاء بعض الاوضاع ويدل عليه التجربة ايضا ثم يتعين
الاربعاء لخامستها قطعا لظهور عدم امكان الروية ليلة الثلثا
عادة ففي الاربعة الاولى من هذه السنين الخمسة تعين الخامس من اوليها
لثانيتها ومن ثانيتها لثالثتها ومن ثالثتها لرابعتها واما في الخامسة فيتعين
لمبدايتها السادس من مبدا الرابعة لا الخامس فيلحق الخامس بالرابعة

وهو ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
وخمس وسدس من يوم كما مر
منه

فتكون من ايضا سنة الكبيسة فتحقق بين تينك الكبيستين ثلث
سنين متوالية من غيرها وهو المط فبعد هذا التمهيد نقول اما السوال
فهو مبنى على ما اختلف فيه فقهاء زمانه من جواز بناء الصوم
على الحساب المروى عن آبائه عليهم السلم وعدم جوازه المستفاد
من ظواهر الروايات الدالة على ان المدار فيه على رؤية الهلال وعدمها
واما الجواب فحاصله تصديق رواية الحساب مع نوع اشعار في
ضمن امر السائل برعاية التحديد الخاص فيه الى ان مثل تلك الاحكام
ليس بقوانين كلية دائمية بل انما هو تعليم طريق الاحتياط في صوم
رمضان بالكف عن افطار يوم الشك الى ان يزول الشك بحصول
العلم العادى بخلافها ولا يزول الشك عند وقوع الاشتباه في عدة
سنين الا برعاية ذلك ثلث سنين بناء على ما قدمنا بيانه فمعنى قوله
عليه السلم في كل اربع سنين الى آخره ان في كل اربع تحقق هلال اوليها
دون البواقي يتعين الخامس من اوليها للثانية وهكذا الى الرابعة دون
ما فوقها لزوال الشك بحصول العلم بخلافها من طريق العادة واما التوضيح
فهو مبنى على ان السائل لما استشعر بابتناء التحديد المذكور على اعتبار
الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس من الماضية كليا دائما كما لا

يخفى

يخفى افاده اولا ثم ايده بظهور صحة هذا الحد المخصوص من جهتها عند اهل
الخبرة والحساب من اصحابه ثم لما استشعر بندرة وقوع الصورة المذكورة
واستنبط من امر الامام عليه السلم محمد بن الفرج بذلك الاتفاق منه
الصورة فى زمان الحكم بناء على انه لولا ذلك لكان ينبغى للامام
العارف بحقيقتها كامر ان يامره بما هو مطابق للواقع للفرق بين
بيان الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين عند اشتباههم
وبين الامر لشخص مخصوص فى زمان معين بطريق العمل ضبط
تاريخ المكاتبة كى ينتفع به اهل الخبرة بعد ذلك الزمان فى حسابهم
واقل ما يتصور فى الانتفاع ان يعلموا به ان حكم الاربع التى بعد تلك
الاربع متصلة بها ايضا ثلثين سنة على خلافه لعدم امكان تكرر
مثلها فى مثل هذا الزمان عادة واما تحقيق ثقة الاسلام قدس سره فهو
مبنى على انه لما راى ههنا امكان توهم ان مقتضى الكبيسة موافق
لهذا النسق من العدد فيجوز ان يعمل عليه دائما مع انه خلاف الواقع فان
الصورة المذكورة احتمال نادر قلما يتفق مثلها افاد ان حساب
الكبيسة لعدم انضباطه بامثال ذلك انضباطا ينتفع به دائما لا
يتهيا لكل انسان على وجه يجوز ان يتكرر عمله على طبقه بل يتهيا

لمن يعرف السنين الخ وحاصله ان العارف به كما هو يتمكن غالبا بمساعدته
عند الاشتباه لتحصيل العلم العادي بمبدا شهر رمضان بل بمبدا
كل شهر اذا تعين عنده مبدا مثله في بعض السنين الماضية فان
من صح له هلال رمضان في السنة الماضية ليلة الجمعة علم باستعانة
معرفة اصل قدر السنين ان في السنة الآتية المتصلة بها لا يخرج
مبدا هذا الشهر عن الثلثا والاربعا لعدم امكان نقصان قدرها
عن ثلثمائة واربعة وخمسين يوما ولا زيادته عليه الا بيوم في سنة
الكبيسة فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة على تلك الماضية
كانت من ذوات الكبائس عرف باستعانة معرفة عدم امكان
توالي الكبيستين تعين يوم الثلثا له واذا عرف اتفاق توالي ثلث
سنين من غير ذوات الكبيسة قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان
توالي اكثر منها تعين يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والضابط في
الجميع حصول العلم بحقيقة الحال من امثال تلك المعارف فانها
من اقوى ما يتكل عليه في هذا الباب اتفاقا بلا ريب كشهادة العدلين
والشياع فضلا عما ذهب اليه بعض الفقهاء كسلار ره من قبول
الشاهد الواحد في رؤية هلال شهر رمضان وعما ذهب اليه بعض

آخر

آخر كالصدوق ره من التعويل على بعض الامارات المروية كغيبة الهلال
قبل الشفق او بعده فان الاولى تكون لليلة والثانية لليلتين
وكتطوقه فانه يكون لليلتين وكرؤية ظل الراس فيه فانه لثلث
ليال وعما نص السيد المرتضى قدس سره في المسائل الناصرية على صحته
وعلى موافقته لمذهب الامامية موافقا لما روي في الكافي عن ابي
عبد الله ع انه قال اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية
واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وعما مال اليه جمع من
انواع الحساب مثل ما روي في الكافي وغيره عن الصادق ع من انه قال
اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين وما
روي فيه عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية
وصم اليوم الخامس وما روي فيه عنه ايضا من ان شهر رمضان
ثلثون يوما لا ينقص والله ابدا وما روي من ان شعبان لا يتم ابدا
وما ذكره ابن طاوس في اقباله انه سمع مذاكرة انه روي عن احدهم
انه قال يوم صومكم يوم نحركم وما ذكره ايضا فيه انه وجده مرويا
عن جده ابي جعفر الطوسي باسناده عن محمد بن ابرهيم قال حدثني
ابي قال دخلت على الحسن العسكري ع في اول يوم من شهر رمضان و

الناس بين متيقن وشاك فلما بصر بي قال لي يا ابرهيم في اي الحزبين
انت في يومك قلت جعلت فداك يا سيدي اني في هذا قصدت
قال فاني اعطيك اصلا اذا ضبطته لم تشك بعد هذا ابدا قلت
يا مولاي من علي بذلك فقال اتعرف اي يوم يدخل المحرم فان كان اوله
الاحد فخذ واحدا وان كان اوله اثنين فخذ اثنين وان كان الثلثا
فخذ ثلثة وان كان الاربعاء فخذ اربعة وان كان الخميس فخذ خمسة
وان كان الجمعة فخذ ستة وان كان السبت فخذ سبعة ثم احفظ
ما يكون وزد عليه عدد ائمتك وهو اثنا عشر ثم اطرح مما معك سبعة
سبعة فما بقي مما لا يتم السبعة فانظر كم هو فان كان سبعة فالصوم
السبت وان كان ستة فالصوم الجمعة وان كان خمسة فالصوم
الخميس وان كان اربعا فالصوم الاربعاء وان كان ثلثة فالصوم
الثلثاء وان كان اثنين فالصوم الاثنين وان كان واحدا فالصوم
يوم الاحد وعلى هذا فابن حسابك تصبه موافقا انشاء الله تعالى ثم قال
اقول قول الراوي فما بقي لا يتم سبعة من زيادة احد الرواة او من الناسخين
لانه قد ذكر فيه فان كان سبعة فالصوم السبت ولانه اذا كان
اول المحرم مثلا يوم الاثنين وضم الاثنان الى عدد الائمة عليهم السلم

وهو

وهو اثنا عشر صار العدد اربعة عشر فاذا عد سبعة سبعة ما يبقى عدد
ينقص عن سبعة ثم قال اقول ولعل هذه الرواية تختص بوقت دون وقت
وعلى حال دون حال ولانسان دون انسان انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل
مشعر بانه استشعر ان هذه الضابطة موافقة لعد شهر تاما وآخر
ناقصا في جميع السنة مبتديا بالتمام من المحرم بل عبارته اقوى عنه كما يظهر بادنى
تامل وهو مما لا عبرة به عند اعاظم الفقهاء حتى ان الشهيد الثاني ره في
شرح اللمعة فسر الجدول في عباراتهم المشهورة المذكورة فيها لا عبرة بالجدول
والعدد على خصوص ذلك ولكن فيه انه بعيد جدا لظهور عدم اطلاق الجدول
عليه وعدم احتياج مثل هذا الحساب الى جدول نعم لو فسر العدد به كان
مناسبا ولكن الشهيد الاول ره فسره في الدروس بخصوص عد شعبان
ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وفيه ايضا ان هذا التخصيص لا يخ
عن بعد فالظاهر ان مرادهم بالجدول هو الجدول المشهور المنسوب بين
العوام الى الصادق ع او الجدول المثبت في بعض الزيجات المبني على حساب
الكبيسة على نحو الاصطلاح المشهور فيها وقد مر وجه عدم العبرة به
او ما يعد في زماننا بالتقويم لابتنائه على حساب السير الوسطى للقمر
بدون رعاية امكان رؤية الهلال عادة في اوايل الشهور مع جواز الخطا

بيان المراد بالجدول والعدد الغير المعتبرين في صوم رمضان عند جمهور الفقهاء

في حساب من حاسبه ولكن لا يخفى انه لو اتفق حساب جمع من
المستخرجين او اقترن بحساب واحد منهم قراين موجبة للعلم بصحته
وكان مقتضى الصحة امكان روية الهلال او عدم امكانها عادة
لا مانع من العمل به بناء على انه على طبق العلم وما توهم بعض في مثل
هذا من انه يلزم منه تصديق المنجم وهو منهى عنه مبنى على الخلط

بيان الصورة التي يجوز العمل بقول المستخرجين

بين الحكم والحساب واى دليل على عدم جواز تصديق كاذب في
شيء فيما لم يكذب ايضا على ان المستخرجين واهل الارصاد لا
يلزم ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المنهى عنه قال الشهيد ره
في مبحث صلوة الكسوف من البيان لو كان رصديا او اخبره
عدل رصدى او جماعة فساق بالحصول فالاقرب انه كالعالم
انتهى واما مرادهم بالعدد فيمكن ان يكون جميع ما روى في الحساب
او بنى عليه لعدم اعتبار شيء منها عند اكثرهم على سبيل الحقيقة
بل يأولون الروايات المذكورة حسبما امكن كما ان ابن الجنيد حمل بعضها
على ان المراد بصوم اخر شعبان استظهارا وذكر العلامة في المخ
لتوجيه رواية شعبان لا يتم ورمضان لا ينقص ابدا انه ابدا
يحتمل ان يكون جهة وان يكون جزء من المحمول احتمالا على السوية

وعلى

كلام ابن الجنيد ره

وعلى التقدير الثاني لا حجة فيه انتهى واذا تاملت فيما بينا ظهر لك حال
كثير مما ذهب اليه الاعلام في هذا المقام منها ما نقل عن ابن الجنيد
بقوله والحساب الذى يصام به يوم الخامس من اليوم الذى كان
الصيام وقع في السنة الماضية يصح ان لم تكن السنة كبيسة
فانه يكون فيها اليوم السادس والكبيس في كل ثلثين سنة احد عشر
يوما مرة في السنة الثالثة ومرة في السنة الثانية انتهى فان فيه ما لا

كلام الشهيد الثاني رحمه الله

يخفى بعد ما قدمناه في بيان الكبيسة ومنها ما قال الشهيد الثاني
ره في ذيل تفسير العدد بعد تفسير الجدول بما مر بقوله وهو عد شعبان
ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وبه فسره في الدروس ويطلق
على عد خمسة من هلال الماضى وجعل الخامس اول الحاضر وعلى عد شهر
تاما واخر ناقصا مطلقا وعلى عد تسعة وخمسين من هلال رجب
وعلى عد كل شهر ثلثين والكل لا عبرة به نعم اعتبر بالمعنى الثاني جماعة
منهم المصنف في الدروس مع غمة الشهور كلها مقيدا بعد ستة في
الكبيسة وهو موافق للعادة وبه روايات ولا باس به اما لو غم
شهر وشهران خاصة فعدهما ثلثين اقوى وفيما زاد نظر من تعارض
الاصل والظ وظاهر الاصول ترجيح الاصل انتهى فان في قوله فعدهما

ثلثين اقول انه ليس كذلك مطلقا فانه اذا لزم من عدّهما بل من عدّ احدهما
ثلثين زيادة ايام السنة على ما يجب ان تكون عليه عادة تعيّن خلافه حسبما
اقتضته حال السنة كما مرّ وايضا فى قوله وفيما زاد نظر الخ انه على تسليم كون
التمامية فى الاشهر اصلا كان هذا الاصل حجة الى ان يظهر او يتحقق خلافه
ولا شك فى ظهور الخلاف بل تحققه فيما زاد على الاربعة والخمسة من
سبيل العادة فضلا عن العشرة والاحد عشر بل ربما يعلم خلافه
فى الشهر الاول منها كما عرفت فترجيح مثل هذا الاصل على المعلومات
العادية غير موافق لشىء من القواعد الاصولية كيف ولا يعقل
جواز ابتناء العمل على ما لا يصح وقوعه الا بخرق العادة وهل هذا
الا مثل تاخير مكلف صلوة الفجر عن اول وقتها فى صورة استتار قرص
الشمس بالغمام الى مضى ثلث ساعات مثلا مستظهرا بان الاصل
عدم طلوعها مع العلم بعدم مجاوزة زمان الطلوع عن اول الفجر فى
بلده بقدر ساعتين قط وهل هذا الا ملاعبة بالدين وتسليط
للوهم على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ ره فى المبسوط عند
ذكر هذه المسئلة فقال واذا مضت السنة كلها ولم يتحقق هلال
شهر واحد ففى اصحابنا من قال انه يعدّ الشهور كلها ثلثين ويجوز

عنده

عنده ان يعمل على هذه الرواية التى وردت بانه يعدّ من السنة الماضية
خمسة ايام ويصوم اليوم الخامس لان من المعلوم انه لا يكون
الشهور تامة انتهى صواب ان كان اراد بالجواز الوجوب وقيّده
بغير سنة الكبيسة واما ما ذكر العلامة فى المختلف بقوله وقول الشيخ
فى المبسوط لا باس به فان العادة قاضية بعدم كمال شهور السنة ثلثين
ثلثين فلا يجوز بناء المشتبه على ما يعلم انتفاؤه وانما يبنى على مجارى العادات
والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد فى شهور السنة انتهى فغير قاصر
عما ينبغى الآن جهة عدم التقييد المذكور ثم من عجيب ما فى المقام ان ابن
طاوس ره مع موافقته لجمهور الفقهاء فى عدم الاعتداد بالحساب المشهور
فى الشهور اى عدّ شهر تاما وآخر ناقصا مبتديا من المحرم حتى انه اوّل
ما ذكره من الضابطة التى رواها محمد بن ابرهيم المبنية عليه باختصاصها
بوقت دون وقت وعلى حال دون حال ولانسان دون انسان
كما مرّ اعجب جدا ما ابتنى على اعمّ منه بمحض تلبيسه بلباس غريب طويل
الذيل فنقله فى الاقبال بقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة على ظهر عتيق
وصل الينا يوم رابع عشرين صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف
هذا الكتاب ونحن ذاكروها حيث لدينا انها قريبة من الصواب وهذا

كلام مع ابن طاوس ره

لفظها اذا اردت ان تعرف الوقفة واول شهر رمضان من كل شهر
في السنة فارتقب هلال المحرم فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه
الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال
محرم فارتقب هلال الصفر وعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال الصفر فارتقب هلال
ربيع الاول فاذا رايته فعد منه يوما واحدا وثانيه الوقفة و
ثالثه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاول
فارتقب هلال شهر ربيع الآخر فاذا رايته فعد منه ستة ايام و
سابعه الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك
هلال شهر ربيع الآخر فارتقب هلال جمادى الاولى فاذا رايته فعد
منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه اول شهر رمضان
فاذا استتر عنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى
فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر
رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاخرى فارتقب هلال
رجب فعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان
واذا استتر عنك هلال رجب فارتقب هلال شعبان اوله الوقفة

وثانيه

وثانيه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شعبان فارتقب هلال
شهر رمضان فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة و
ثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر رمضان فارتقب
هلال شوال فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة و
سادسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شوال فارتقب
هلال ذي القعدة فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال ذي القعدة فارتقب هلال
ذي الحجة وعد منه ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر
رمضان هذا آخر ما وجدناه في تصنيف الاعمى ليتحقق التعريف بمعناه
انتهى واعجب من ذلك انه مع التباس هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه
معرفة اوايل الشهور بل غيرها ايضا من المعارف بطريق الكشف فقال
تارة واعلم ان الله جل جلاله تفضل علينا باسرار ربانية وانوار
محمدية ومنار علوية منها تعريفنا باوايل الشهور وان لم نشاهد
هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجومية ولا الاستخارة المروية
وانما ذلك بالامور الوجدانية الذوقية وتارة واعلم ان تعريف الله
جل جلاله لعباده بشي من مراده لا يحصر بمجرد العقل جميع اسبابه ولا ادراك

كان ذكر ان ثامنه شهر رمضان في هذه الصورة على سبيل الاستطراد منه

كلام معه ايضا

بعين الشرع تفصيل ابوابه لان الله جل جلاله قادر لذاته فهو قادر
على ان يعرف عباده مهما شاء ومتى شاء بحسب ارادته اول الشهر
وان لم يكن ناظرا الى الهلال ولا حضر عنده احد من المشاهدين ولا
يعمل على شيء مما تقدم من الروايات ولا بقول منجم ولا باستخارة ولا
بقول اهل العدد ولا بالمنام بل هو من فضل رب العالمين الذي وهبه
نور الالباب من غير سؤال والهمه العلم بالبديهيات من غير طلب
لتلك الحال ولكن هو مكلف بذلك وحده على التعيين حيث علم
به على اليقين انتهى فتامل وتدبر **الفايدة الخامسة** ان ما عرفت
من مدة الشهر القمري وكونها تسعة وعشرين يوما واثنتي عشرة
ساعة واربعا واربعين دقيقة انما هو باعتبار وضع للقمر
بالنسبة الى الشمس لحصول مثل ذلك الوضع له فكان قدر سير
الشمس في هذا الزمان منضما الى قدر دورته من نقطة معينة اليها
واما باعتباره في نفسه فانه يتم دورة في مدة سبعة وعشرين
يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين بيومين واربع
ساعات واربع واربعين دقيقة فلهذا اره بالاعتبار الاخر حدود
نيزل كل ليلة في احدها الى ان يرجع الى الاول منها فهي حقيقة اثنان

وثمانون

وثمانون منزلا في ثلث دورات له لمكان الكسر المذكور ولكن الناس
تسامحوا فيه فاصطلحوا على تقسيم كل دورة له اما الى سبعة وعشرين
منزلا كما اصطلح عليه اهل الهند اسقاطا للكسر واما الى ثمانية وعشرين
كما اصطلح عليه العرب اتماما له وعلموها بالكواكب القريبة منها ما
نظمتها بالفارسية على الترتيب اسماء منازل قمر نزد عرب شرطين
وبطين است وثريا دبران هقعه هنعه ذراع ونثره پس طرف
جبهه زبره صرفه وعوا پس ازان پس سماك وغفر وزبانا اكليل قلب
وشوله نعايم وبلده بدان سعد ذابح سعد بلع سعد سعود باشد
پس سعد اخبيه چار مشان از فرع مقدم بمؤخر رسيد انكه رشا شد
كه باشد پايان فلاجل التفاوت المذكور بين الاعتبارين اذا
فرضنا القمر بدرا في منزل معين في شهر معين فبعد اتمام دورة منه
اليه يكون فيه بعينه في الشهر التالي ناقصا عن البدرية بحسب ذلك
التفاوت وهكذا يزيد النقصان المذكور بعد كل دورة حتى يبلغ
بعد ست دورات في المنزل المذكور بعد تمام الشهر السادس الى مرتبة
الهلالية وقس عليه عكسه فيبلغ بعد اتمام ست دورات اخر فيه الى
البدرية فعلى اي حالة ترى في منزل معين يرى فيه بعد ست دورات

لا يخفى ان مدة ست دورات ناقصة عن ستة
اشهر كاملة باقل من نصف شهر فما سبق في
تعليق الحكم بمسئلة الغفوع في تمام ستة
دورات على اسقاط تسهيلا مبني على تمام
الكسر من باب المقدمة العشرة
في الشرع او على المسامحة العرفية
في الحساب في امثاله
منه

علی الحالة المقابلة لها وبعد اثنتی عشرة دورة علی الحالة الموافقة لها
وهكذا دائما اذا تمهد هذا فاعلم ان حاصل قول جمهور المفسرین فی معنا
قوله تعالی فی سورة یس والقمر قدرناه منازل حتی عاد كالعرجون
القدیم لا یزید علی ان القمر اوّل ظهوره بالعشیات مستهلا الی
اخر رؤیته بالغدوات مستتر یسیر جمیع المنازل وفی اخرها یشبه
بالعرجون القدیم فیما یعرضه بسبب مرور الزمان كالدقة والانحناء
قال الطبرسی فی جوامع الجامع والمعنی قدرنا مسیره منازل وهی
ثمانیة وعشرون منزلا كل لیلة فی واحد منها لا یتخطاه ولا یتقاصر
عنها علی تقدیر مستو حتی عاد كالعرجون القدیم وهو عود العذق
الذی تقادم عهده حتی یبس وتقوس وقیل انه یصیر كذلك فی ستة
اشهر قال الزجاج هو فعلون من الانعراج وهو الانعطاف والقدیم
یدق وینحنی ویصغر فشبه القمر به من ثلثة اوجه انتهی وقال صاحب
الكشاف بعد تفسیر الآیة وقیل اقل مدة الموصوف بالقدم الحول
فلو ان رجلا قال كل مملوك لی قدیم فهو حر او كتب ذلك فی وصیته
عتق له من مضی له حول واكثر انتهی وفی باب نوادر كتاب العتق
من الكافی روی فی اخر حدیث ذكر فیه دخول ابن ابی سعید المكاری

الواقفی

الواقفی علی ابی الحسن الرضا علیه السلام انه قال له اسالك عن مسئلة
فقال لا اخالك الا بعیدا منی ولست من غنمی ولكن هاتها فقال رجل
قال عند موته كل مملوك لی قدیم فهو حر لوجه الله قال نعم ان الله
عز وجل یقول فی كتابه حتی عاد كالعرجون القدیم فما كان من ممالیكه
اتی له ستة اشهر فهو قدیم حر الحدیث فظهر من سیاق ما نقلناه
من التفسیر والحدیث ان بین العامة والخاصة فی المسئلة المذكورة
من العتق موضع وفاق هو ان حكمها مستنبط من الآیة المذكورة و
موضع خلاف هو ان العامة لم یجاوز نظرهم عما فیها من توصیف
العرجون بالقدیم فظنوا البعض زعمهم ان ثبوت هذا الوصف له بعد
ان یحول الحول علیه فحكموا فی المسئلة علی طبقه وان الخاصة عرفوا
بتفریع امامهم علیهم السلام الحكم فیها بستة اشهر علی الآیة انه هو الحق
الموافق لما تضمنه الكتاب فاكتفوا به لعدم احتیاجهم معه الی
تعرف وجه استنباطه منها ولكن لا یخفی ان اللائق بالمحصلین
ان یهتموا فی مثال ذلك لاستخراج ما ارشدت الیه اشارات ائمتهم
علیهم السلام بقدر ما یصل الیه انظارهم دفعا لاوهام المخالفین فیمكن
ان یقال فی بیان دلالة الآیة علی الحكم المذكورة والعلم عند الله واهله

استخراج حكم مسئلة العتق من آیة سورة یس بارشادات الائمة

ان عبارة حتى عاد كالعرجون القديم المذكورة من الآية في الحديث
للاحتجاج عليه مشتملة على عدة الفاظ فالبدو او المتكفل للدلالة
على اعتبار الانتهاء لما صوره تعالى فيها من سير القمر بالمطابقة متضمن
للدلالة على اعتبار ابتداء له ايضا بالالتزام وذكر العود يدل على
اتحادهما بمعنى ان ما اعتبر من منازله في هذا السير للابتداء اعتبر هو
بعينه للانتهاء وتقييده في ضمن التشبيه بكونه هلالا في خصوص
حال العود يدل على اعتبار كونه بدرا مقابلا لها في حال البدو وللمقابلة
كما يتبادر من لفظ القمر ايضا سيما مع مقابلة الشمس من الطرفين
والنكتة في اعتبار هذا الترتيب في البدو والعود دون العكس
اظهر من الشمس ثم توصيف المشبه به بالقدم يدل على اعتبار هذا الوصف
ايضا في جملة وجوه الشبه بل هو احق بالاعتبار لاختصاصه بالذكر
وكونه مناطا لساير الوجوه كقولهم فلان كالبدر المنير او كالاسد
الغضبان فمجمل ما اوجز في تلك الكلمات التامات ان ما يرى من حال
سير القمر في منازله المقدرة له من انه في اي منزل كان فيه بدرا في وقت
يصير فيه بعينه هلالا شبيها بالعرجون القديم بعد دورات معدودة
في ازمنة محدودة على تدريج خاص ونظام معين لا يتغير ولا يتبدل

ولا

ولا يزيد ولا ينقص وهكذا حاله في جميع الازمان من عجايب الآيات وغرايب
التدبيرات فبذلك التصوير والتشبيه مع ما عرفت مما مهدناه من ان ضرورته
هلالا في منزل كان فيه بدرا انما يتم بتمام الشهر السادس ومن بعض الصفات
المعتبرة في المشبه به ومن جملتها القدم تعرف ان الشي اذا اتى له ستة اشهر
صار موصوفا بالقدم وهذا هو المط فتدبر وارجع بعد التامل فيما
ذكرنا الى ما قنع به المفسرون في تفسير هذه الآية ولا تغفل عما يرد على مراتب
كلامهم في هذا المقام من البداية الى النهاية وهذا آخر ما اردنا ان نختم به

مباحث النوع الثالث وهو آخر انواع الارثماطيقي
ويتلوه ان شاء الله تعالى مباحث
الاستطاعة بتوفيقه

قد فرغ من كتابته العبد الاقل بل لا شي في الحقيقة محمد علي تبريزي
في ٢٥ شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة ١٣١

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
٢٥ وكفى عبده